

أجوبة فقهية ضمن سلسلة ليتفقهوا في الدين

الإرشاد

إلى مسائل الأصول والاجتهاد

لفضيلة الشيخ

أبي عبد المعز محمد علي فركوس

أستاذ بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر

طبعة جديدة منقحة ومَزيدة

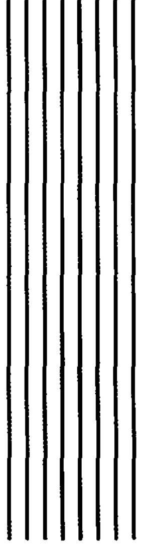
العدد




الإرشاد
إلى
مسائل الأصول والاجتهاد



حقوق الطبع محفوظة للمؤلف



الطبعة الرابعة

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

رقم الإيداع القانوني: ٢٦٨٦ - ٢٠١٣

ردمك: ٣ - ٤٤ - ٣٨٠ - ٩٩٣١ - ٩٧٨



دار العواصم للنشر والتوزيع الجزائر

٢ ، شارع عبد الله حواسين، بجوار مسجد الهداية الإسلامية، القبة، الجزائر العاصمة

الهاتف: ٠٤-١٠٤ ٦٦٦٥٢٠ (٠) ٢١٣ ٠٠ / ٦٦٧٨٤٢٦٠٦ (٠) ٢١٣ ٠٠ / فاكس: ٢١ ٢٨٦٦٤٤ (٠) ٢١٣ ٠٠

البريد الإلكتروني: contact@aouassim.com - الموقع الإلكتروني: www.aouassim.com

التصميم والإخراج الفني: الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ فركوس: www.ferkous.com

أجوبة فقهية ضمن سلسلة ليتفقهوا في الدين



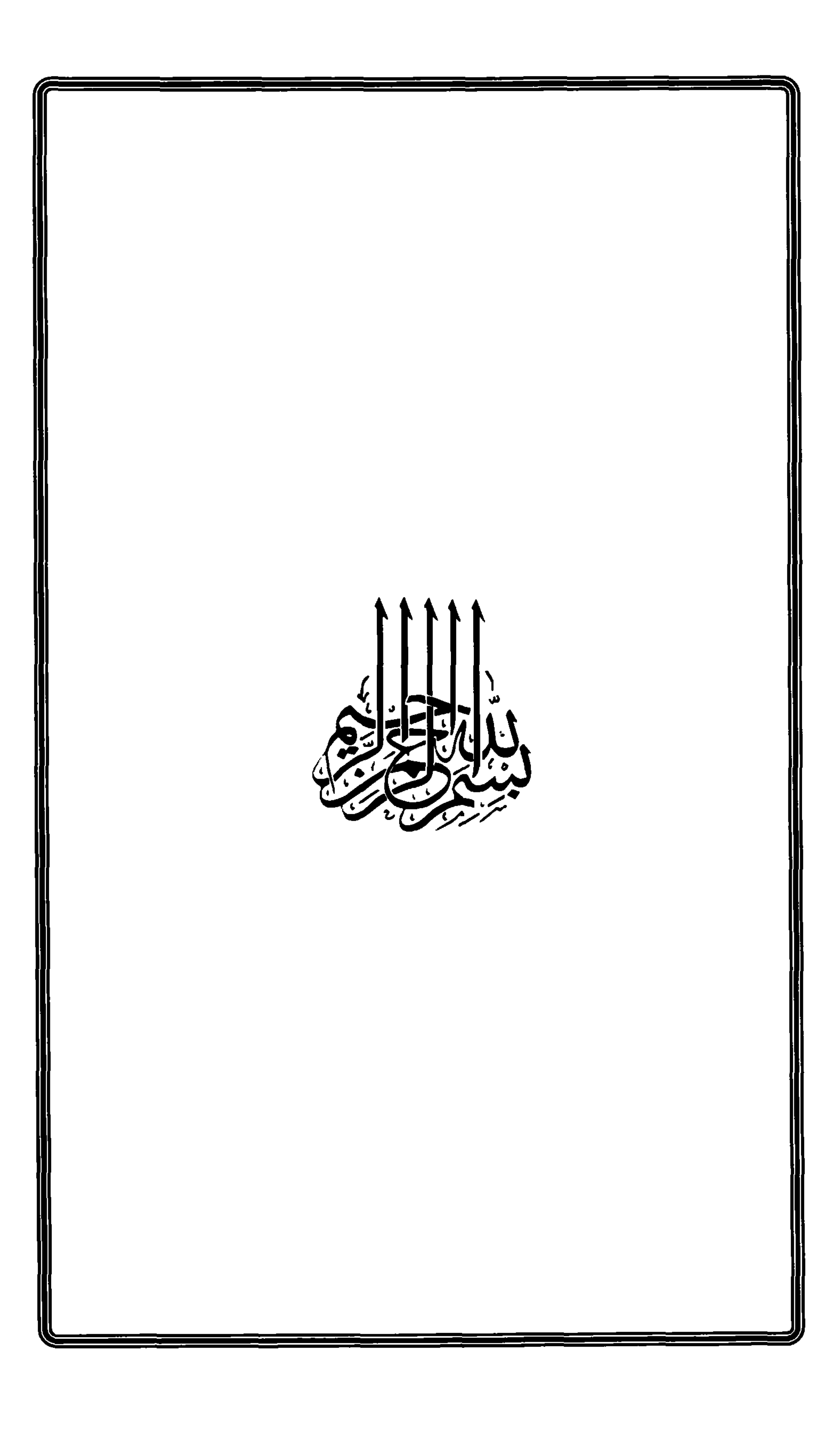
لفضيلة الشيخ

أبي عبد المعز محمد علي فركوس

أستاذ بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر

طبعة جديدة منقّحة ومَزيدة




بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله سبحانه وتعالى:

﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾

[سورة التوبة]

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

« مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ »

[متفق عليه: أخرجه البخاري: (١/ ١٦٤)، ومسلم: (٧/ ١٢٨)،

من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما]

في الأرائيات ووجوه تحذيرات الناصحين

السـؤال:

قال أبو عبد الله محمَّد بن أحمد المقري في «قواعده»[(١)]: « حذَّر الناصحون من أحاديث الفقهاء، وتحميلات الشيوخ، وتخريجات المتفقِّهين، وإجماعات المحدِّثين، وقال بعضُهم: احذر أحاديث عبد الوهاب والغزَّالي، وإجماعات ابن عبد البر، واتِّفاقات ابن رشد، واحتمالات الباجي، واختلافات اللخمي » ..

ما تعليقكم - شيخنا الكريم - على هذا القول بالحجَّة والتبيين ؟ وما مذهب شيخنا في الأرائيات، والأرائيون كما تعلمون هم الذين يفترضون المسائل قبل وقوعها، فيقولون: أرأيت لو حدث كذا وكذا، فما حكم السؤال عن هذه المقدَّرات والاشتغال بها وبمعضلات المسائل والتفريعات والألغاز ونحو ذلك ؟ وكُتُبُ متأخِّري المذاهب طافحةٌ بمثل هذه المسائل التي هي في بعض الأحايين أغرب من الخيال؟ وجزاكم الله عنَّا خير الجزاء.

الجـواب:

[في بيان وجوه تحذيرات الناصحين]

في اعتقادي أنه لا حاجة تستدعي معرفةَ مدى صحَّة قول المقري[(٢)] من

---

(١) «القواعد» للمقَّري (١/ ٣٤٩).

(٢) هو أبو عبد الله محمَّد بن محمَّد بن أحمد القرشيُّ التلمسانيُّ أحد فحول أكابر علماء المذهب=

الناحية العلمية ـ اليوم ـ ذلك لأنَّ غالب كتب الفقه والأصول خضعَتْ للتحقيق والتخريج وبُيِّنَتْ درجات أحاديثها، كما عُني بعض الباحثين باستقراء دعوى الإجماع في «التمهيد» لابن عبد البرِّ[1] أو في «البيان والتحصيل» أو «المقدِّمات الممهِّدات» لابن رشدٍ الجدِّ وغيرها من المؤلَّفات الفقهية، مع بيان صحَّة الدعوى من فسادها، وذلك من منطلق تحقُّق شروط الإجماعات الواردة في هذه

= المتأخِّرين الأثبات، كان عالمًا عاملًا فهمًا متيقِّظًا جزلًا محصِّلًا، وُلد بتلمسان في أيَّام السلطان أبي حمُّو موسى، وأخذ عن علمائها ممَّن أخذ عنهم الشريف التلمساني، وسار إلى تونس ثمَّ فاسٍ ودرس عن علمائها، وكانت له رحلةٌ إلى بلاد المشرق قاصدًا الحجَّ، والْتقى بجملةٍ من العلماء، ثمَّ عاد إلى تلمسان وصحب أبا عنانٍ سنة (٧٤٩هـ) إلى فاسٍ فوَلِيَ القضاءَ بها، وكُلِّف بمهمَّةٍ إلى الأندلس، ثمَّ تُوفِّي بفاسٍ بعد عودته سنة (٧٥٩ـ ١٣٥٧م)، فحُمل إلى تلمسان ودُفن بها. فمن مؤلَّفاته: «القواعد»، «عمل من طبَّ لمن حبَّ»، «الجامع لأحكام القرآن».
انظر ترجمته في: «بغية الروَّاد» ليحيى بن خلدون (١٢١)، «التعريف» لابن خلدون (٥٩ ـ ٦٢)، «الإحاطة» لابن الخطيب (٢/ ١٩١ ـ ٢٢٦)، «وفيات الونشريسي» (١٢٢)، «الديباج المذهب» لابن فرحون (٢٨٨ ـ ٢٨٩)، «المرقبة العليا» للنباهي (١٦٩ ـ ١٧٠)، «نفح الطيب» للمقَّري (٧/ ٢٠٤)، وانظر مصادر أخرى من ترجمته في تحقيقنا لـ «مفتاح الوصول» للتلمساني (ص ١٠٨).

(١) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمَّد بن عبد البرِّ بن عاصمٍ النمريُّ الأندلسيُّ، شيخ علماء الأندلس وكبير مُحدِّثيها، وأحفظ من كان فيها في وقته، له تآليف نافعةٌ منها: «التمهيد»، و«الاستذكار»، و«الاستيعاب»، و«جامع بيان العلم وفضله»، توفِّي بشاطبة (٤٦٣هـ ـ ١٠٧٠م). انظر ترجمته في: «جمهرة أنساب العرب» لابن حزم (٣٠٢)، «فهرست ابن خيِّر» (٢١٤)، «جذوة المقتبس» للحميدي (٣٦٧)، «الصلة» لابن باشكوال (٢/ ٦٧٧)، «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (٢/ ٨٠٨)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨/ ١٥٣).

المصنَّفات، وضوابط خضوعها لمعايير القبول والردِّ، وقد يختلف الحكم عليها باختلاف صحَّة تلك الشروط والضوابط من اختلالها أو فسادها، أمَّا إحتمالات الباجي[(١)]، واختلافات اللخمي[(٢)] في «تبصرته» فهي مبنيَّةٌ على الفقه المذهبي، وهي خاصَّةٌ بالمذهب المالكي، وأهلُ الاختصاص بفروع المذهب أعلم بوجودها وأقوى على بيانها.

[في حكم مسائل الآرائيين]

أمَّا عن الجزئية الثانية من سؤالكم، فإنه يجوز للمجتهد أو للعالم الكلامُ في

---

(١) هو أبو الوليد سليمان بن خلفٍ الباجيُّ الأندلسيُّ المالكيُّ، أحد الأئمَّة الأعلام، له تصانيف عديدةٌ، منها «المنتقى شرح الموطَّأ»، و«الإشارة»، و«إحكام الفصول في أحكام الأصول». توفِّي سنة (٤٧٤هـ).

انظر ترجمته موسَّعةً في الجانب الدراسيِّ من كتاب «الإشارة» للباجيِّ بتحقيقنا.

(٢) هو أبو الحسن عليُّ بن محمَّدٍ الربعيُّ الصفاقصيُّ القيروانيُّ الأصل، المعروف باللخميِّ، فقيهٌ مالكيٌّ حافظٌ، حاز على رئاسة الفقهاء في إفريقية جملةً، وهو أحد الأئمَّةِ المعتمدةِ ترجيحاتُهم في «مختصر خليل»، له تعليقٌ على «المدوَّنة» مشهورٌ بـ«التبصرة»، وله اختياراتٌ خالف فيها من تقدَّمه. توفِّي (٤٧٨هـ ـ ١٠٨٥م).

انظر ترجمته في: «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (٢/ ٧٩٧)، «الديباج المذهب» لابن فرحون (٢٠٣)، «الوفيات» لابن قنفذ (٥٨)، «مواهب الجليل» للحطَّاب (١/ ٣٥)، «جذوة الاقتباس» للمكناسي (٢/ ٥٥٣)، «الحلل السندسية» للسراج (١/ ٣٢٢)، «شجرة النور» لمخلوف (١/ ١١٧)، «الفكر السامي» للحجوي (٢/ ٤/ ٢١٥).

المسائل التي ورد النصُّ فيها من كتابٍ أو سُنَّةٍ أو أثرٍ عن الصحابة من غير كراهةٍ، ويُستحبُّ الجواب لطالب العلم أو لمن أراد الإحاطةَ بعلم مسائلَ غيرِ نادرةِ الوقوع، ليكون على بيِّنةٍ من أمرها، وعلى بصيرةٍ بخلفيَّاتها، وبخاصَّةٍ إن كانت بغيتُه التدرُّجَ في الفقه ليفرِّع عليها، ترجيحًا لمصلحة الجواب على الامتناع عنه.

وكذلك ما كان على وجه التعليم في أمور الدين ممَّا كانت الحاجة إليه قائمةً، فهو مأمور به لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧].

وإنما يُكره الكلام في المسائلِ البعيدةِ الوقوع، أو غيرِ المُمكنةِ الوقوع، المبنيَّةِ على الرأي التقديري، وبخاصَّةٍ إن وردتْ على وجه التعنُّت والتكلُّف، إذ الفتوى بالرأي إنما تجوز للحاجة أو الضرورة، وتنتفي الحاجة إلى مثل هذه المسائل، ففي قصَّة ذبحِ البقرة عاب اللهُ تعالى على بني إسرائيل كثرةَ سؤالهم فيما لا حاجة إليه ولا فائدةَ منه سوى إعناتِ أنفسهم، ولو اكْتَفَوْا بالمأمور لكان خيرًا لهم، لكنْ شدَّدوا فشدَّد الله عليهم.

وقد ورد الزجر عن ذلك في الحديث الذي أخرجه أبو داود وأحمد، من حديث معاوية ﷺ: «أنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ الغُلُوطَاتِ»[1]، والحديث ـ وإن كان ضعيفَ السند ـ إلَّا أنه صحيح المعنى، يشهد له ما ثبت عن السلف من ذمِّهم للأغلوطات، وقد بيَّن الأوزاعيُّ أنها «شواذُّ المسائل». وقال ـ أيضًا ـ:

(١) أخرجه أبو داود برقم (٣٦٥٦)، وأحمد (٢٣٦٨٨)، من حديث معاوية ﷺ، والحديث ضعَّفه الألباني في «ضعيف الجامع» (٦٠٣٥).

«إِنَّ اللهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَحْرِمَ عَبْدَهُ بَرَكَةَ العِلْمِ أَلْقَى عَلَى لِسَانِهِ المَغَالِيطَ، فَلَقَدْ رَأَيْتُهُمْ أَقَلَّ النَّاسِ عِلْمًا»(١).

وجاء عن المناوي قولُه: «الأغلوطات، جمع أغلوطة، كأعجوبة، أي: ما يُغَالَط به العالِمُ من المسائل المشكلة لتُشوِّش فكرَه، ويُستَنْزَل ويُسْتَسْقَطَ رأيُه لِما فيه من إيذاء المسئول وإظهار فضل السائل مع عدم نفعها في الدِّين»(٢).

كما يُكره من جهةٍ أخرى للعامِّيِّ والمستفتي السؤالُ عنها؛ لأنها لا تعنيه بحالٍ في سلوكٍ ولا في عملٍ، وقد قال ﷺ: «**مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ المَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ**»(٣). لذلك كان السلف يكرهون الكلامَ فيما لم يقع من النوازل، ورأوا أنَّ الاشتغال بذلك من اللغو والتعمُّق في الدِّين لكونه غيرَ نافعٍ.

وما كان كذلك فالواجب الإعراض عنه والحرص على ما ينفع؛ لقوله ﷺ: «**احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَلَا تَعْجَزْ**»(٤)، إذ الاشتغال بما لا ينفع مُضِرٌّ ومنهيٌّ عنه، ومثلُه الاشتغال بالألغاز الشرعية وغيرها، لما يترتَّب عليه من إهدارٍ للطاقة الفكرية الواجبِ صرفُها فيما يُصْلِحُ به دينَه ودنياه.

وهو مسئـولٌ فوق ذلك عن إضاعة الوقت والمجهود كما في الحديث:

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ٢٦٣).

(٢) «فيض القدير» للمناوي (١٢/ ٦١٩١)، رقم (٩٣٢٨).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٣١٧)، وابن ماجه (٣٩٧٦)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، والحديث حسَّنه النووي في «الأربعين» (٨٢)، وصحَّحه الألباني في «صحيح الجامع» (٥٩١١).

(٤) جزءٌ من حديثٍ أخرجه مسلم (٢٦٦٤)، وابن ماجه (٧٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

«لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ القِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ: فِيمَ فَعَلَ، وَعَنْ مَالِهِ: مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جِسْمِهِ: فِيمَ أَبْلَاهُ»[1].

قال ابن القيِّم رحمه الله: «ولكن إنما كانوا - أي: الصحابة رضي الله عنهم - يسألونه - أي: النبي ﷺ - عمَّا ينفعهم من الواقعات، ولم يكونوا يسألونه عن المقدَّرات والأغلوطات، وعُضَلِ المسائل، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها؛ بل كانت هِمَمُهم مقصورةً على تنفيذ ما أمرهم به، فإذا وقع بهم أمرٌ سألوا عنه فأجابهم، وقد قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴿١٠١﴾ قَدۡ سَأَلَهَا قَوۡمٞ مِّن قَبۡلِكُمۡ ثُمَّ أَصۡبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ [المائدة]. ... ولم ينقطع حكمُ هذه الآية؛ بل لا ينبغي للعبد أن يتعرَّض للسؤال عمَّا إن بَدَا له ساءه، بل يستعفي ما أمكنه، ويأخذ بعفو الله...»[2].

❁❁❁

(١) رواه الدارمي (١/ ٤٤)، والترمذي (٢٤١٧)، والخطيب البغدادي في «اقتضاء العلم العمل» (١٦، ١٧)، من حديث أبي برزة الأسلميِّ رضي الله عنه، انظر: «السلسلة الصحيحة» (٢/ ٦٢٩) رقم (٩٤٦).

(٢) انظر: «إعلام الموقِّعين» لابن القيِّم (١/ ٧١، ٧٢).

مسائل الأمر

السـؤال:

بناءً على الفوائد الكبيرة التي تستغرقها مسائلكم الأصولية والفقهية، ولعظيم أثرها، نوجِّه إليكم هذه المسألة التي طالت من غير طائل بين العلماء، لترشدونا إلى الصواب فيها، والله يجزيكم خير الجزاء يوم تلقَوْنه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

- هل الأمر بالشيء هو أمر بلوازمه ومقدِّماته، ولا يخفى أنَّ «مقدمة الأمر» لا تخلو أن تكون شرطًا أو سببًا، ويكون ذلك بطريق اللزوم العقلي ؟

  أم أنَّ إثبات شرطية اللوازم أو سببيتها لا تتمُّ إلاَّ بدليل مستقلٍّ دالٍّ على الشرطية أو السببية ؟

  ثمَّ ألا يؤدِّي إطلاق القول بأنَّ: «الأمر بالشيء أمر بلوازمه» إلى إثبات ما لا دليل عليه ؟

- ألا يتنافى القول بفورية فعل المأمور على سبيل الأحوط والأولى مع وضع اللغة، إذ السيد لو أمر عبده فلم يمتثل فعاقبه، لم يكن له أن يعتذر بأن الأمر على التراخي ؟

الجـواب:

[في لوازم الأمر]

«الأمر بالشيء أمر بلوازمه»، ولوازمُ الأمر بالشيء الوسائلُ والمقدِّماتُ

المحقِّقة له، والطرقُ الميسِّرة لوقوعه، والأمورُ التي تتوقَّف الأحكام عليها من شروطٍ ولوازمَ ومتمِّماتٍ، ومن بين وسائله ولوازمه: انتفاءُ الموانعِ والأضداد.

ومثالُه: قوله تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥ ﴾ [العلق].

قال ابن تيمية رحمه الله: «فخصَّ التعليمَ للإنسان بعد تعميم التعليم بالقلم، وذَكَرَ القلمَ؛ لأنَّ التعليم بالقلم هو الخطُّ، وهو مستلزمٌ لتعليم اللفظ، فإنَّ الخطَّ يطابقه، وتعليم اللفظ هو البيان، وهو مستلزمٌ لتعليم العلم؛ لأنَّ العبارة تطابق المعنى. فصار تعليمه بالقلم مستلزمًا للمراتب الثلاث: اللفظي، والعلمي، والرسمي، بخلاف ما لو أطلق التعليمَ، أو ذكر تعليمَ العلم فقط، لم يكن ذلك مستوعبًا للمراتب»[١]. ولابن القيِّم كلامٌ نحوُ هذا[٢].

والأمر بالشيء مقصودٌ به في الأصل، ولوازمه مأمورٌ بها بالتبع، وتوابعُ الشيء لها أحكام المقاصد؛ لأنَّ وسيلة المقصود تابعةٌ للمقصود، وكلاهما مقصودٌ، غير أنَّ الأوَّل مقصودٌ قَصْدَ الغايات فيُذَمُّ ويُعاقَب على تركه، والثاني: مقصودٌ قَصْدَ الوسائل، وإن اتَّصف باللزوم فلا يُعاقَب على تركه؛ لأنَّ العقوبة على الترك إنما تترتَّب على ترك المقصود بالأمر لا على ترك اللوازم وفعل الأضداد.

وكذلك النهيُ فإنَّ لوازمَ النهيِ نهيٌ عن الطُّرق والوسائل المؤدِّية إليه

---

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٢/ ١٥٨ ـ ١٥٩).

(٢) انظر: «مفتاح دار السعادة» (١/ ٢٤٣).

والذرائعِ الميسِّرة لوقوعه، **والنهيُ فرعٌ عن الأمر؛ لأنَّ الأمر هو طلبُ الفعل،** والطلبُ قد يكون للفعل وللترك، والتركُ ـ على الصحيح ـ فعلٌ، غايةُ ما في الأمر أنَّ النهي يُخصُّ باسمٍ خاصٍّ.

وعليه، فإنَّ الأمر بالشيء يستلزم جميعَ ما يتوقَّف عليه فعلُ المأمور به عند جمهور الأصوليين؛ لأنَّ لوازم الأمر لو لم تكن واجبةً لجاز للمكلَّف تركُها، ولو جاز له تركُها لساغ له تركُ الواجب، ولو جاز له تركُ الواجب لم يكن واجبًا.

ومثالُه: ما لو أمر السيِّدُ عبدَه بأداء عملٍ فوق السطح، فإنَّ العبد مأمور بالصعود الذي هو سببٌ، ونَصْبِ السُّلَّم الذي هو شرطٌ، والأمرُ المطلق بالصعود على السطح يوجب نَصْبَ السُّلَّم والصعودَ عليه، بمعنى أنَّ الواجب لا يتأتَّى إلَّا بالشرط والسبب، فيكون كلُّ واحدٍ منهما واجبًا عند الجمهور، سواءٌ كان السبب شرعيًّا أو عقليًّا أو عاديًّا[1].

وتُعرف هذه المسألة بـ «**مقدِّمة الواجب**»، وهي المتمثِّلة في قاعدة: «**مَا لَا يَتِمُّ الوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ**»؛ ذلك لأنَّ الذي يتوقَّف عليه إيقاعُ الواجب كالسعي إلى الجمعة والطهارةِ للصلاة فهو «مقدِّمة الواجب»، وهما واجبان قصدًا بالنصِّ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ [المائدة: ٥]،

---

(١) انظر: «التهميد» للكلوذاني (١/ ٣٢٢)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٦١)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١/ ١١٠)، «التمهيد» للإسنوي (٨٣)، «مفتاح الوصول» للتلمساني (٤٤٤)، «حاشية البناني على جمع الجوامع» (١/ ١٩٥).

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٦٢]، وبالقاعدة السابقة؛ وإفرازُ المال لإخراج الزكاة واجبٌ بالقاعدة السالفة البيان وليس بواجبٍ قصدًا.

بخلاف قاعدة: «مَا لَا يَتِمُّ الوُجُوبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ غَيْرُ وَاجِبٍ» لتوقُّف وجوب الواجب عليه، فوجوبُ الحجِّ لا يتمُّ إلَّا بالاستطاعة، ووجوبُ الزكاة لا يتمُّ إلَّا بمِلْكِ النصاب، ولا يجب على المكلَّف تحصيلُ الاستطاعة ولا مِلْكِ النصاب، مع أنهما من لوازم الحجِّ والزكاةِ المأمورِ بهما؛ لأنَّ ما لا يتمُّ الوجوبُ إلَّا به فإنه يتوقَّف عليه وجوبُ الواجب.

فإن فُهم هذا فلا يُشترط للآمر بالفعل قَصْدُ طلب لوازمه وإن عَلم أنه يَلْزَمُ وجودُها مع فعل المأمور، ومن هنا يتَّضح ثبوتُ قاعدة: «الأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِلَوَازِمِهِ» بطريق اللزوم العقليِّ لا بطريق قَصْدِ الآمر.

ولا يقال: إنَّ إطلاق القول بأنَّ «الأَمْرَ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِلَوَازِمِهِ» يؤدِّي إلى إثبات ما لا دليل عليه؛ لأنَّ الدليل العقليَّ معتبرٌ عند أهل الشرع؛ إذ العقلُ شرطٌ في معرفة العلم، وسلامتُه شرطٌ في التكليف، و«العَقْلُ الصَّرِيحُ لَا يُخَالِفُ النَّقْلَ الصَّحِيحَ» أبدًا، وهو موافقٌ له، بل هو المُدْرِكُ لحُجَّة الله على خلقه.

والشرع قد دلَّ على الأدلَّة العقلية وبيَّنها ونبَّه عليها، كما قرَّره ابنُ تيميَّةَ وابنُ القيِّم[1] ـ رحمهما الله ـ، ولهذا لم يَرِدْ في كلام الأوَّلين مِن سلف هذه الأُمَّة

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٨، ٧٨) و«مجموع الفتاوى» (١٣/ ١٣٧) كلاهما لابن تيمية، «الصواعق المرسلة» لابن القيِّم (٢/ ٤٥٩).

ما يدلُّ على تعارُض العقل والنقل فضلًا عن القول بوجوب تقديم العقل على النقل.

| في حكم إفادة الأمر للفور |

ولا يتنافى القولُ بفوريَّة المأمور به على سبيل الاحتياط مع وضع اللغة؛ لأنَّ مضمون الاحتياط هو السلامةُ من الحظر والجزمُ ببراءة الذمَّة، ولا يكون ذلك إلَّا بالمبادرة إلى الفعل وفوريَّةِ العمل به، لذلك كان أقربَ لتحقيق مقتضى الأمر الواجب.

وعند **أهل التحقيق** فإنَّ الأمر المطلق لا يقتضي الفورَ ولا التراخِيَ لِتقيُّده بالفوريَّة أحيانًا كما لو قال السيِّد لعبده: «سافِرِ الآنَ»، وبالتراخي أحيانًا أخرى كما لو قال: «سافِرْ رأسَ الشهر»، فإذا أمره بأمرٍ مطلقٍ خالٍ من تقييدٍ بفورٍ أو تَرَاخٍ فيكون محتملًا للأمرين معًا، وما كان محتملًا لهما فلا يكون مقتضيًا لواحدٍ منهما بعينه[1].

لذلك كان الاحتياط بالمبادرة إلى الفعل أسْلَمَ من الحظر وأقطَعَ لبراءة الذِّمَّة، الأمرُ الذي يتوافق مع وَضْعِ اللغة الذي يدلُّ على الفورية والمبادرة؛ لأنَّ السيِّد لو أمر عبدَه فلم يمتثلْ فعاقبه لم يكن له أن يعتذرَ بأنَّ الأمر على التراخي.

---

(١) انظر: «مفتاح الوصول» للشريف التلمساني (٤٢٢) بتحقيقنا.

فالأحوط له السلامةُ من الحظر بالمبادرة التي تشهد لها ظواهرُ النصوص كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، والله أعلم.

في اقتضاء النهي فساد المنهي عنه

السؤال:

المعلوم لدينا أنَّ الصحابة والتابعين ﷺ لم يزالوا يحتجُّون بالنهي على التحريم، وأنَّ فاعِلَ ما نُهي عنه عاصٍ إجماعًا، ولا يُشكُّ أنَّ العصيان يستوجب العقابَ، وأنَّ كلَّ فعلٍ يستحقُّ فاعلُه العقابَ فهو حرامٌ، فالنهي يقتضي التحريمَ، لكنْ هل هذا النهيُ يقتضي فسادَ المنهيِّ عنه المرادفَ للبطلان ؟

فيرجى من الشيخ أبي عبد المعزِّ تنويرُنا بتحقيق هذه المسألة، وجزاكم الله خيرًا.

الجواب:

مسألة اقتضاء النهي فسادَ المنهيِّ عنه المرادفَ للبطلان هي محلُّ خلافٍ بين الأصوليِّين. والذي عليه الجمهور هو اقتضاؤه الفسادَ إلَّا ما خرج بدليلٍ منفصلٍ، وهو مذهب جمهور الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وأهلِ الظاهر وجماعةٍ من المتكلِّمين، سواءٌ ورد النهي في العبادات أو في المعاملات، وهو اختيار الغزَّاليِّ في «المنخول»، وبه قال ابن قدامة[1].

---

(١) «المنخول» للغزَّالي (١٢٦، ٢٠٥)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ١١٢).

غيرَ أنهم يختلفون في الجهة المقتضية للفساد، وما عليه أكثرهم هو أنَّ النهي لا يدلُّ على الفساد إلَّا من جهة الشرع، واختاره الآمديُّ وابنُ الحاجب(١). وذهب بعض الحنفية والشافعية إلى عدم فساد المنهيِّ عنه، وبه قال القفَّال وإمام الحرمين، والغزَّاليُّ في «المستصفى»(٢).

وفصَّل آخرون بين العبادات والمعاملات، فقالوا: يقتضي الفسادَ في العبادات دون المعاملات، وبه قال الباقلانيُّ وأبو الحسين البصري، واختاره الفخر الرازي(٣)، وفي المسألة أقوالٌ أخرى.

هذا، وقد حقَّق الإمام الأصوليُّ أبو عبد الله الشريف التلمسانيُّ المسألة، حيث يرى أنَّ النهي عن الشيء إن كان لحقِّ الله تعالى فإنه يُفسد المنهيَّ عنه، وإن كان لحقِّ العبد فلا يُفسده، مستدلًّا بقوله ﷺ: «**لَا تُصَرُّوا الإِبِلَ وَالغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدُ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ**»(٤)، فلم يحكمِ النبيُّ ﷺ بفسخ البيع، ولو كان مفسوخًا لم يجعلْ للمشتري خيارًا في الإمساك، فلمَّا جَعل له الخيارَ دلَّ على أنه لـم يفسخْه ـ أي: أنَّ ثبوت الخيار قاضٍ بصحَّة البيع ـ، ذلك لأنَّ الحقَّ فيه للعبد.

---

(١) «الإحكام» (٢/ ٤٨) و«منتهى السول» (٢/ ١٦) كلاهما للآمدي، «منتهى السول» لابن الحاجب (١٠٠).

(٢) انظر: «البرهان» للجويني (١/ ٢٨٣)، «المستصفى» للغزَّالي (٢/ ٢٤).

(٣) «المحصول» للفخر الرازي (١٢/ ٤٨٦).

(٤) متَّفقٌ عليه: أخرجه البخاري (٢١٤٨)، ومسلم (١٥١٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وإن كان النهي فيه لحقِّ الله تعالى فإنه يُفسده، ولذلك يُفْسَخ البيعُ وقتَ النداء للجمعة؛ لأنه منهيٌّ عنه لحقِّ الله تعالى[١].

وعندي أنَّ هذا التفريق وجيهٌ، وهو قريبٌ من القول الذي قبله في التفريق بين العبادات والمعاملات إن لم يكن هو بعينه. غير أنَّ الذي يعكِّر عليه أنَّ النهي عن الشيء يدلُّ ـ استقراءً ـ على تعلُّق المفسدة به أو بما يلازمه، إذ الشارع الحكيم لا ينهى عن المصالح، وإنما ينهى عمَّا يضادُّها، وفي القضاء بالفساد إعدامٌ لها بأبلغ الطرق، والتفريقُ بالمعنى المتقدِّم منتفٍ لدلالة النهي على رجحان ما يتعلَّق به من المفسدة، و«المَرْجُوحُ كَالمُسْتَهْلَكِ المَعْدُومِ»، وهو مردودٌ على فاعله، و«المَعْدُومُ شَرْعًا كَالمَعْدُومِ حِسًّا»، لكون الفعل وقع على خلاف مقصود الشارع فيَبْطُل؛ عملًا بقوله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»[٢].

أمَّا ما نقله الشريف التلمسانيُّ من فسخ البيع وقتَ النداء يومَ الجمعة فغيرُ متَّفقٍ عليه، فهو نقلُ فرعٍ مذهبيٍّ عن المالكية، أُسِّس فسادُه بناءً على أنَّ النهي فيه لحقِّ الله تعالى، في حين أنَّ الجمهور يبنون فسادَه على أنَّ النهي يقتضي فسادَ المنهيِّ عنه مطلقًا إلَّا ما خرج بدليلٍ منفصلٍ، وبهذا الفرع قالت الحنابلة والظاهرية، خلافًا للحنفية والشافعية فإنه لا يُفسخ بحالٍ، وهو روايةٌ أخرى

---

(١) «مفتاح الوصول» للشريف التلمساني (٤٦٣) بتحقيقنا.

(٢) أخرجه مسلم (١٧١٨)، من حديث عائشة رضي الله عنها، وقد اتَّفقا على إخراجه بلفظ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ». أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨).

عن مالكٍ، ويعارضه أيضًا: الحكمُ بصحَّة بعض العبادات مع الكراهة عند الجمهور مع أنَّ النهي فيها لحقِّ الله تعالى كالنهي عن الصلاة بحضرة الطعام، والنهي عن الصلاة وهو يدافعه الأخبثان وغيرِها.

وفي تقديري: أنَّ أَوْلى الأقوال في هذه المسألة تحقيقًا وتقعيدًا، والذي تجتمع فيه أدلَّةُ الجميع أنه: إذا كان النهي لذاته، أو لوصفٍ قائمٍ به، أو لخارجٍ عنه ملازمٍ له؛ فإنَّ النهي يقتضي الفسادَ المرادف للبطلان، ولا يقتضيه إذا توجَّه لأمرٍ خارجٍ عنه غيرِ ملازمٍ، أي: لمجاورٍ مُنفَكٍّ، فيبقى صحيحًا، إلَّا أنه يترتَّب على صاحبه الإثمُ لِمَا صاحبَ العملَ من مُخالفة مراد الشارع وطلبه، والتي تُعَدُّ خارجةً عن تلك الحقيقة.

ولا يخفى أنَّ الاعتراض السابق غيرُ واردٍ على هذا التفصيل؛ لأنَّ المفسدة غيرُ متعلِّقةٍ بذات المنهيِّ عنه ولا بما يلازمه، فافترقَا، والله أعلم.



في مسائل أصولية وحديثية

السؤال:

- ما مدى صِحَّة تحوُّل الواجب غير المحدَّد إلى محدَّدٍ ؟
- وهل من ضابطٍ للتفريق بين السبب والشرط لإزالة الغموض الحاصل بينهما في أمثلة الأصوليين، مثل: زوال الشمس، واليمين ؟
- هذا، ويمكن إضافة سؤال آخر، وهو أنَّ المحدِّثين رتَّبوا الصحيح على مراتبَ متفاوتةٍ، وقدَّموا مرتبة: «ما كان على شرط البخاريِّ ومسلمٍ ولم يخرجاه» على مرتبة «ما كان على شرط البخاري ولم يخرجه»، علمًا أنَّ المراد بالشرطين: المعاصرة وثبوت السماع، وهذان الشرطان يتوفَّران في كلا المرتبتين، فما وجه تعليل التقديم إذا كانا في درجةٍ واحدةٍ؟
- وما أسباب وجود أحاديثَ ضعيفةٍ في الكتب المعتمدة في الحديث ؟

الجواب:

[في صحة انقلاب الواجب غير المحدد إلى محدد]

أمَّا بخصوص السؤال الأوَّل المتمثِّل في صِحَّة تحوُّل الواجب غير المحدَّد إلى محدَّدٍ.

فجوابه: أنَّ الواجب الذي لم يحدِّد الشارعُ مقدارَه قد ينقلب إلى واجبٍ محدَّدٍ يحدِّده أهلُ الحَلِّ والعقد، أو القاضي، أو أهلُ الذِّكر من أهل الاجتهاد، لأنَّ المراد من الواجب غير المحدَّد: هو سدُّ الحاجة وتحقيقُ مقاصد الشرع، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأماكن والأزمان، لذلك أناط الشارعُ وخوَّل الأمرَ لأهل الاجتهاد أن يحدِّدوا لسدِّها مقدارًا مناسبًا ولائقًا يتماشى مع الظروف والأحوال التي تحيط بصاحبها، كالتعزير على الجرائم مثلًا: فمقدارُه غيرُ محدَّدٍ، والسلطةُ التقديرية راجعةٌ للقاضي في تحديد العقوبة التعزيرية المناسِبة لمرتكب الجريمة.

نعم، الحكم الشرعيُّ قد يتضمَّن عِدَّةَ أحكامٍ ويشمل ـ بغضِّ النظر عن الحكم التكليفيِّ بمختلف اعتباراته ـ الحكمَ الوضعيَّ بتقسيماته أيضًا، وليس على سبيل الإحاطة بكلِّ الأحكام، وإنما يتضمَّنها في الجملة[1].

[في ضابط التفرقة بين السبب والشرط]

ـ أمَّا معرفة ضابط التفرقة بين السبب والشرط من ناحية أنَّ الإشكال الوارد عندكم يتمثَّل في أنَّ بعض العلماء يُمثِّلون للسبب بمثالٍ هو عينُ ما يُمثِّل به آخرون للشرط.

(١) ومعنى «في الجملة»: بعض صوره، أمَّا المراد بعبارة «بالجملة»: فهو جميع صوره.

فالجواب: أن تعلم أنَّ الشرط يقاسمه السببُ في أحد أجزاء حقيقته، وهو أنه يلزم مِن عدمه العدمُ، فإذا ذُكر أحد الأمثلة مبنيًّا على هذه الجُزئية المتقدِّمة صحَّ إطلاقُ السبب والشرط عليها: كزوال الشمس، فإنه سببٌ لوجود صلاة الظهر، وهو شرطٌ ـ أيضًا ـ من ناحية أنه يَلْزَمُ من عدم الزوال ـ وهو السبب أو الشرط ـ عدمُ الوجود ـ أي: عدمُ وجوبِ حكمِ الصلاة وهو المُسبَّبُ أو المشروط ـ.

وكذلك القول بالنسبة لليمين، يجوز أن تكون سببًا أو شرطًا للكفَّارة من هذه الحيثيَّة، غير أنَّ المراد بالشرط في هذا المقام إنما هو شرط وجوبٍ، لا شرط صِحَّةٍ، وهو ما يصير به العبد مُكلَّفًا: كالنَّقاء من الحيض والنفاس، فهو شرطٌ في وجوب الصلاة، وكبلوغ الدعوة إلى العبد، فهو شرطٌ في وجوب الإيمان عليه.

ذلك لأنَّ شرط الوجوب[1] إنما يتعلَّق بخطاب الوضع، بينما شرط الصحَّة ـ وهو ما جُعل وجودُه سببًا في حصول الاعتداد بالفعل وصِحَّته: كالوضوء وسَتْر العورة واستقبال القبلة للصلاة ـ فهو من خطاب التكليف، وهذا هو ضابط الفرق بين القسمين[2].

فالحاصل أن يقال: «إنَّ ضابط معرفة السبب هو إضافة الحكم إليه»

---

(١) أمَّا شرط الأداء: فهو حصول شرط الوجوب مع القدرة على إيقاع الفعل، أي: يخرج بذلك مَنْ كان في حكم النائم والناسي، فهُم غير مكلَّفين بأداء الصلاة مع وجوبها عليهم.

(٢) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة (١٦٣)، «مذكِّرة الشنقيطي» (٤٣).

كأن تقول: « صلاة الظهر »، فالصلاة حكمٌ شرعيٌّ، أُضيف إلى الظهر فعرفْنا أنَّ الظهر هو السبب، وفي قولنا: « كفَّارة يمينٍ» فإنَّ الكفَّارة حكمٌ شرعيٌّ أُضيف إلى اليمين فعرفْنا أنَّ اليمين هي السبب.

هذا، ويمكن إضافة ضابطٍ آخرَ لمعرفة السبب من حيث التأثير والمناسبة:

ـ **أمَّا من حيث التأثير**: فكُلُّ ما يؤثِّر في الحكم من جهة الوجود والعدم فهو السبب، بخلاف الشرط، فإنما يكون تأثيره في الحكم من جهة العدم فقط، أمَّا الوجودُ فلا، إذ لا يَلْزَمُ من وجود الوضوء وجودُ الصلاة.

ـ **أمَّا من حيث المناسبة**: فتظهر في ذاتيَّة السبب، كالنصاب لاشتماله على الغنى في ذاته، بخلاف الحول فلا تقترن به مناسبةٌ، وإنما هو مُكمِّلٌ لحكمة الغِنى في النصاب.

[في تعليل تقديم مرتبة «ما كان على شرط البخاري ومسلم ولم يخرجاه» على ما دونها، مع اتحاد الشرطين فيهما]

أمَّا ما يتعلَّق بترتيب الحديث على مراتبَ متفاوتةٍ، فالجواب: أنَّ سؤالكم يحتاج إلى تمهيدٍ قصيرٍ، وهو أنَّ البخاريَّ ومسلمًا لم يُعيِّنَا شرطًا من الشروط زائدًا على الشروط المتَّفق عليها، وهي: «اتِّصال السند، وعدالة الرواة، وضبط الرواة، وعدم الشذوذ، وعدم العلَّة»، كما لم يُفْصِحَا عن شيءٍ من ذلك؛ ولكنَّه عن طريق التتبُّع والاستقراء لأسلوب البخاريِّ ومسلمٍ في مرويَّاتهما المبنيَّة على

درجة الأوصاف التي تدور على العدالة والضبط ونحوهما مِمَّا يقتضي التصحيحَ، فغلب على ظنِّ أهل الاجتهاد في الحديث أنه شرطهما أو شرط أحدهما، ولذلك اختلفوا في المراد بشرط الشيخين أو أحدهما.

وأجمل ما ذُكر لبيان المقصود بشرطهما: **هو أن يكون رجال إسناد الحديث والكيفيَّةُ التي التزم بها الشيخان في الرواية عنهم واردةً في صحيح البخاريِّ ومسلمٍ أو أحدِهما.**

ومن هذا المنطلق التمهيديِّ يُفهم أنَّ التدرُّج في الترتيب السابق منسجمٌ ومعقولٌ. غير أنَّ الملفت للنظر هو: أنَّ تقديم مراتب الصحيح بهذه الكيفيَّة إنما هو بحَسَب الأغلب والأكثر لكونه علامةَ الأقوى، أي: هو من قبيل ترجيح الجملة على الجملة، لا من قبيل ترجيح كلِّ واحدٍ من أفراد الجملة الأولى على كلِّ واحدٍ من أفراد الأخرى.

وعليه، فلا يَلْزَمُ عدمُ تقديم المتأخِّر في الرتبة على المتقدِّم، ولذلك يُقدَّم ما انفرد به مسلمٌ على ما انفرد به البخاريُّ مع اتِّحاد مخرجه إذا وُجد مُوجِب الترجيح: كما لو جاء من طريقٍ يبلغ بها حَدَّ التواتر أو الشهرةَ القويَّة، أو وافقه على تخريجه غيرُه مِمَّن صنَّف في الصحيح، فبهذه القرائن يتقوَّى ويصبح أغلبَ على الظنِّ ويرتقي في المرتبة.

وكذلك لو انضمَّت هذه القرائن من تواتُرٍ وشهرةٍ وموافقةٍ إلى ما انفرد به البخاريُّ فيكون أقوى من المتَّفق عليه وأَوْلَى من الأقسام الأخرى المفضولة.

[في أسباب وجود الضعيف في السنن]

أمَّا الشقُّ الآخر من سؤالكم المتعلِّقُ بدوافع وأسباب ورود أحاديثَ ضعيفةٍ في الكتب المعتمدة في الحديث:

فاعلمْ أنَّ أهل الحديث وضعوا ضوابطَ لقَبول الحديث، واشترطوا لصحَّته الشروطَ المتقدِّمة، وحكموا بضعف ما فقد أحد هذه الشروط:

ـ فإذا فُقد شرطُ الاتِّصال ينتج عنه: **المعلَّق**، و**المنقطِع**، و**المعضَل**، و**المرسَل**، و**المدلَّس**.

ـ وإذا فُقد شرطُ العدالة ترتَّب عليه: **الموضوع**، و**المتروك**، و**المنكر**، و**المطروح**، و**المضعَّف**، و**المجهول**، وغيرها.

ـ وإذا فُقد شرطُ الضبط نتج عنه: **المُدْرَجُ**، و**المقلوب**، و**المضطرب**، و**المصحَّف**، و**المحرَّف**.

ـ وإذا فُقد شرطُ عدم الشذوذ ظهر **الحديث الشاذُّ**.

ـ ويظهر **الحديث المعلَّل** بفقدان الحديث لشرط عدم العلَّة.

هذا، ونجد مِن الأئمَّة مَن يلتزم شروطَ الصحَّة حين تدوين الحديث النبويِّ في مصنَّفه، فالبخاريُّ مثلًا: أفرد بالجمع الأحاديثَ الصحيحةَ دون غيرها، وهي ميزةٌ مفقودةٌ في المسانيد التي سبقتْه، وكذلك مسلمٌ.

لذلك كان المعتمدُ ترتيبًا: البخاريَّ ثمَّ مسلمًا، باعتبار اشتراط البخاريِّ

فيمن يروي ويُسند عنهم اللقاءَ والمعاصرةَ، وتخريجِه لرجال الطبقة الأولى استيعابًا.

أمَّا أبو داود والنسائيُّ، فيُخْرِجان من الأحاديث للطبقة الأولى والثانية والثالثة دون الرابعة.

أمَّا الترمذي فيُخْرِج أحاديثَ الطبقة الرابعة.

وأبو داود تميَّز في كتابه ببيان ما فيه وَهَنٌ بخلاف النسائي، فيخرج كلَّ ما لم يُجْمَعْ على تركه، والضعيفَ دون تنبيهٍ عليه.

أمَّا ابن ماجه فقد تفرَّد بإخراج أحاديثَ عن رجالٍ متَّهمين بالكذب وسرقة الأحاديث، وبعضُ الأحاديث لا تُعرف إلَّا من جهتهم، لذلك انتقد بعضُ العلماء كثيرًا من الأحاديث التي في كتب السنن، كما فعل ابن الجوزيِّ وغيرُه. ومِن ثَمَّ لم يجعلْ أهل الحديث هذه الكتبَ على رتبةٍ واحدةٍ عند الموازنة بالنظر إلى فقدان بعض شروط الصحيح المذكورة آنفًا، الأمرُ الذي سوَّغ لأهل المعرفة بالحديث والرجال من السابقين والمعاصرين التصديَّ والتصدُّرَ لبيان أنواع ضعفها.



شروط السفر لطلب العلم

السؤال:

شيخنا - حفظكم الله ورعاكم - سؤالي يتعلَّق بمسألة تعارُض وجوب برِّ الوالدين مع السفر لطلب العلم الكفائيِّ، فقد كان المعهودُ عندي تقديمَ برِّ الوالين وجوبًا، لضرورة تقديم فرض العين على فرض الكفاية، إلى أن وقفتُ على كلامٍ للإمام القرافيِّ رحمه الله يقرِّر فيه خلافَ ما ذُكر.

فأردتُ - يا شيخنا الكريم - أن أنقل إليكم ما ذكره في هذه المسألة لتوضِّحوا مُشكله، وتبيِّنوا مجمله، وتتعقَّبوا ما ترَوْن أنه متعقَّبٌ فيه.

قال الإمام القرافيُّ في المسألة السادسة من «الفرق الثالث والعشرون» من «الفروق» (١/١٤٥ - ١٤٦): «قال أبو الوليد الطرطوشي: أمَّا مخالفتهما - أي: الوالدين - في طلب العلم، فإن كان في بلده يجد مدارسة المسائل والتفقُّهَ على طريق التقليد وحفظِ نصوص العلماء، فأراد أن يظعن إلى بلدٍ آخرَ فيتفقَّهَ فيه على مثل طريقته، لم يَجُزْ إلاَّ بإذنهما؛ لأنَّ خروجه إذايةٌ لهما بغير فائدةٍ، وإن أراد الخروج للتفقُّه في الكتاب والسُّنَّة، ومعرفةِ الإجماع ومواضعِ الخلاف ومراتبِ القياس، فإن وجد في بلده ذلك لم يخرج إلاَّ بإذنهما، وإلاَّ خرج ولا طاعة لهما في منعه؛ لأنَّ تحصيل درجة المجتهدين فرضٌ على الكفاية.

قال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم فَفَرْضٌ عليه أن يطلبها، لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ومن لا يعرف المعروفَ كيف يأمر به، أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه ؟!

قلت - أي: القرافي -: قد تقدَّم أنَّ مخالفتهما في الجهاد الذي هو فرض كفايةٍ لا تجوز، كما تقدَّم في الذي ردَّه ﷺ لأبويه عن الهجرة والجهاد معه؛ لأنَّ الحاضر يقوم مقامه، وهذه الفتوى تقتضي أنه تجوز مخالفتهما في فروض الكفاية فبينهما تعارضٌ.

والجواب عنه أن تقول: العلم وضبط الشريعة - وإن كان فرض كفايةٍ - غير أنه يتعيَّن له طائفةٌ من الناس، وهي من جاد حفظهم، ورقَّ فهمُهم، وحَسُنَتْ سيرتُهم، وطابَتْ سريرتهم، فهؤلاء هم الذين يتعيَّن عليهم الاشتغال بالعلم، فإنَّ عديم الحفظ أو قليله أو سيِّئ الفهم لا يصلح لضبط الشريعة المحمدية، وكذلك من ساءت سيرته لا يحصل به الوثوقُ للعامَّة، فلا تحصل به مصلحة التقليد فتضيع أحوال الناس، وإذا كانت هذه الطائفة متعيِّنةً بهذه الصفاتِ تعيَّنتْ بصفاتها، وصار طلبُ العلم عليها فرْضَ عينٍ.

فلعلَّ هذا هو معنى كلام سحنون، وأبي الوليد، والجهادُ يصلح له عموم الناس، فأمرُه سهل، وليس الرمي بالحجر والضربُ بالسيف كضبط العلوم، فكل بليدٍ أو ذكيٍّ يصلح للأوَّل، ولا يصلح للثاني إلاَّ من تقدَّم ذكره، فافهمْ ذلك» اهـ.

فأرجو شيخنا - وفَّقكم الله - أن تبيِّنوا موضع الإشكال الذي ظهر لي في مسألتين:

- **الأولى: ضابط انتقال طالب العلم الكفائي من مرتبة الكفاية إلى التعيين ؟**

- **الثانية: تعارَض واجبٌ عينيٌ محقَّقٌ. وهو برُّ الوالدين. مع واجبٍ يَحْتَمِل التعيينَ، وليس محقَّقًا على سبيل الجزم، فكيف يُقَدَّمُ الثاني ؟**

جزاكم الله خيرًا ووفَّقكم لما يحبُّه ويرضاه، وجعل لكم من كُلِّ ضيقٍ مخرجًا، ومن كُلِّ همٍّ فرجًا، ومن كُلِّ عُسْرٍ يُسْرًا، وبارك في عمركم وصِحَّتكم ووقتكم، وأدام نفْعكم، هو وليُّ ذلك والقادر عليه.

الجواب:

أوَّلًا: الفرق بين الفرض العينيِّ والفرض على الكفاية: هو أنَّ الفرض على الكفاية هو ما ينظر فيه الشارع إلى نفس الفعل، بغضِّ النظر عن فاعله، ولا تتكرَّر مصلحتُه بتكرُّره: كالجهاد، والدفن، وإنقاذ الغَرْقَى والهَدْمَى، ونحو ذلك، وسُمِّي بذلك لأنَّ فعل البعض يكفي فيه.

بخلاف الفرض العينيِّ، وهو ما تتكرَّر مصلحتُه بتكرُّره، وذاتُ الفعل فيه محلُّ اعتبار الشارع: كالصلاة والصوم والزكاة، ونحو ذلك، فهي طاعاتٌ متعلِّقةٌ لزومًا بعين المكلَّف، لا يكفي فيه فعلُ البعض، بل لا بدَّ على كلِّ عينٍ أن يأتيَ بها وجب عليه.

والفرض على الكفاية يتعلَّق ابتداءً بجميع المكلَّفين ـ عند الجمهور ـ فيجب على الكلِّ، ويسقط بفعل البعض، ذلك لأنَّ العقاب يعمُّ جميعَهم إذا

تركوه إجماعًا، وإنما يعمُّ العقابُ لعموم الوجوب، ويأثم المخاطَبون إذا ظنَّ كُلُّ واحدٍ منهم أنه لا يقوم به غيرُه، أمَّا عند قيام الظنِّ بقيام غيره به فلا إثم؛ لأنَّ التكليف في فرض الكفاية قائمٌ بالظنون.

لكنَّ هذا البعض الذي تعلَّق به الوجوبُ ينبغي أن يقوم به على وجهٍ يُسْقِط الوجوبَ عن الجميع، وهو معرفة ما جاء به الرسول ﷺ على وجه التفصيل، وإلَّا فلا. ومن هنا يظهر مراد الإمام القرافي[1] رحمه الله من أنَّ عديم الحفظ أو قليلَه أو سيِّئَ الفهم لا يصلح لضبط الشريعة المحمَّدية، وكذلك من ساءت سيرتُه أو سريرتُه.

وعليه، يبقى الوجوب متعلِّقًا بجميع المكلَّفين، ويكون ضابطُ إسقاط وجوب طلب العلم عن عين كلِّ واحدٍ هو قيامَ البعض بالفعل على وجهٍ يتحقَّق معه مقصودُ الشارع من تقرير فرضيَّة طلب العلم في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن

---

(١) هو أبو العبَّاس شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجيُّ المصريُّ، الشهير بالقرافي، أحد الأعلام المشهورين في المذهب المالكي، كان حافظًا مفوَّهًا بارعًا في العلوم الشرعية والعقلية، انتهت إليه رئاسة المالكية، له تصانيف قيِّمةٌ منها: «الذخيرة» في الفقه، و«الفروق» في القواعد الفقهية، و«شرح المحصول للرازي»، و«تنقيح الفصول» و«شرحه» في أصول الفقه، توفِّي سنة (٦٨٤هـ).

انظر ترجمته في: «الديباج المذهب» لابن فرحون (٦٢)، «المنهل الصافي» للأتابكي (١/ ٢١٥)، «حسن المحاضرة» للسيوطي (١/ ٣١٦)، «درَّة الحجال» لابن القاضي (١/ ٨)، «الفتح المبين» للمراغي (٢/ ٨٩)، «شجرة النور» لمخلوف (١/ ١٨٨)، «الفكر السامي» للحجوي (٢/ ٤/ ٢٣٣)، «الأعلام» للزركلي (١/ ٩٠)، «معجم المفسِّرين» للنويهض (١/ ٢٨).

كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ [التوبة]، وقوله ﷺ فيما رواه ابن ماجه من حديث أنس بن مالكٍ رضي الله عنه: «طَلَبُ العِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»[1].

ومقصود الشارع: دفعُ مفسدة تضييع أحوال الناس بترك تعليمهم وإرشادهم، ودعوتُهم إلى طريق الحقِّ، ولهذا كان الواجب على أعيانهم متنوِّعًا بتنوُّع قُدَرِهم وحاجتهم ومعرفتهم.

هذا، وقد بيَّن القرافيُّ رحمه الله الوجهَ الذي يسقط به الوجوبُ عن الجميع: وهو أنَّ من امتاز بجودة الحفظ ورِقَّةِ الفهم، وحُسنِ السيرة وطيبةِ السريرة، فإنَّ مَن وُجدتْ هذه الصفات فيهم صار طلبُ العلم متعيِّنًا على ذواتهم ساقطَ الوجوبِ عن غيرهم بقيامهم به. وتَعيُّنُ هذا الواجب عليهم إمَّا لوجود هذه الصفات فيهم خِلقةً أو كسبًا، وإمَّا بأن يُعيِّن الذواتِ وليُّ أمر المسلمين.

أمَّا عن تعارُض واجب البرِّ مع واجب الطلب، فإنه يُقدَّم الثاني للاعتبارات التالية:

١ ـ أنَّ واجب البرِّ لم يَعُدْ واجبًا عينيًّا يقينيًّا بعد دخول احتمال وجوب الطلب على التعيين، وإذا فقد قطعيَّته فليس أحدهما أَوْلى من الآخَر، ويرجَّح الثاني بالدليل الخارجيِّ المتمثِّل في قوله ﷺ: «لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، إِنَّمَا

(١) أخرجه ابن ماجه برقم (٢٢٤)، والطبراني في «الأوسط» (٩/ ٨٣٨١، ٨٨٣)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٦٦٥، ١٦٦٦)، من حديث أنس بن مالكٍ رضي الله عنه، والحديث صحَّحه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (٣٩١٣).

الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوفِ»[1].

٢ ـ على فرض عدم قيام البعض بواجب الطلب فيكون طلبُ العلم واجبًا على جميع المخاطَبين وهو غيرُ محتمِلٍ، وإذا اندفع الاحتمال عنهما رُجِّح الثاني للدليل الخارجيِّ السابق.

٣ ـ ولأنَّ الوالدين يدخلان في عموم وجوب الطلب ابتداءً لدخولهما في عموم المكلَّفين الذين يتعلَّق بهم الطلبُ، فإذا لم يتعيَّنِ البعضُ المُسْقِطُ للوجوب؛ فيكون من واجب البرِّ القيامُ بواجب الطلب العينيِّ ولو كان محتملًا؛ لرفع واجب الطلب عنهما وعن الجميع إذا تعيَّنتِ الصفاتُ المذكورة في حقِّه.

❁❁❁

(١) أخرجه البخاري (٧٢٥٧)، ومسلم (١٨٤٠)، وأحمد في «مسنده» رقم (٧٢٤)، وغيرهم، من حديث عليِّ بن أبي طالبٍ ﷺ، والحديث له ألفاظٌ عدَّةٌ. انظر: «السلسلة الصحيحة» للألباني رقم (١٨٠ ـ ١٨١).

في الفرق بين المقتضي والمقتضى وأثر الفرق بينهما

السـؤال:

هل من فرقٍ بين المقتضي والمقتضى والمضمر، وإذا وُجد فهل له أثر؟

الجـواب:

المقتضي ـ بكسر الضاد ـ هو: «**اللازم المتقدِّم الذي لا يستقيم اللسان أو اللفظ إلَّا به**»، وهذا اللازم مضمرٌ، وقد تتعدَّد المضمَراتُ، فإذا قُدِّر أحدُها أو جميعها فيُطلق على ذلك التقدير: «المقتضى» ـ بفتح الضاد ـ.

وعليه، فالمقتضى هو: «**ما اقتضى النصُّ تقديرَه بالنظر إلى توقُّف صدق المنطوق عليه وصِحَّتِه شرعًا أو عقلًا**».

أمَّا المضمر فهو: «**اللازم المتقدِّم الذي توقَّف عليه صدقُ الكلام لا صِحَّتُه الشرعية**».

أي: أنَّ المقتضى يثبت شرعًا، والمضمرَ ثابتٌ لغةً. ومن هنا فأهمُّ أثرٍ للفرق بينهما: هو أنَّ **حكم المقتضى لا عموم له** على أرجح أقوال أهل العلم، وهو مذهب الجمهور؛ **لأنَّ العمومَ من عوارض اللفظ إجماعًا**[1]، وهو غيرُ مذكورٍ حقيقةً، وإنما يُجعل موجودًا ضرورةً لصحَّة الكلام، فيجب التوقُّف

(١) انظر الفتوى الموسومة بـ: «هل العموم من عوارض المعاني»، (ص ٣٩).

فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة، ويبقى ما عداه في حكم العدم، أمَّا المضمر لغةً فله عمومٌ بالإجماع، والله أعلم.



في اختصاص «حمل المطلق على المقيَد» بالأوامر والإثبات

السؤال:

ذكر الإمام ابن دقيق العيد رحمه الله في «الإحكام» أنَّ باب حمل المطلق على المقيَّد ألصقُ بأبواب الأوامر منه بأبواب النواهي، ما توجيه هذه القاعدة ؟

الجواب:

إنَّ ابن دقيق العيد يشترط في جواز حمل المطلق على المقيَّد أن يكون له صلةٌ بالأوامر والإثبات، دون النواهي والنفي، كما جعله أيضًا شرطًا في بناء العامِّ على الخاصِّ، ذلك لأنه لو حُمل المطلق على المقيَّد، والعامُّ على الخاصِّ في باب النفي والنهي لَلزم الإخلالُ باللفظ المطلق مع تناوُل النفي والنهي، وهو غير سائغٍ.

فلو قال قائلٌ: « لا تُعْتِقْ رقبةً » لكان اللفظ مطلقًا عن تقييده بالإيمان أو الكفر، ولو قال: « لا تُعْتِقْ رقبةً كافرةً » لكان اللفظ مقيَّدًا بصفة الكفر، وليس فيه التعرُّض للرقبة المؤمنة بإثبات العتق؛ بل تبقى تحت المطلق لموافقة المطلق للنفي الأصليِّ أو العدم الأصليِّ.

وحالتَئذٍ لم يُجْزِه أن يُعتق رقبةً كافرةً ولا مؤمنةً، إذ لو أعتق واحدًا منهما لم يعملْ بهما، فيَرِد الإخلال باللفظ المطلق من ناحية تناوُله للمنفيِّ والمنهيِّ.

والفرق بين الأمر والنهي: أنَّ الأمر يقتضي وجودَ المأمور به مطلقًا، فلو

خصَّص عامَّه أو قيَّد إطلاقَه لكان ناقلًا عن النفي الأصليِّ غالبًا، فلو قال: «صُم يومًا»؛ لكان ممتثلًا بأيِّ يومٍ صامه؛ لأنَّ ما وُجد مرَّةً فقَدْ وُجد مطلقًا، إذ الوجودُ المطلق لا يعمُّ[١].

فلو قيَّد الأمر بالصيام وخصَّصه بيوم الخميس بقوله: «صم يوم الخميس»؛ فإنَّ سائر الأيَّام الأخرى تبقى على العدم الأصليِّ، وحكمُها مغايرٌ للمأمور به من جهة الإطلاق أو العموم.

أمَّا النهي فيقتضي ألَّا يوجد المنهيُّ عنه مطلقًا، فلو تَقيَّد أو خُصِّص نهيُه فإنَّ ترْكه يكون مقرِّرًا للنفي الأصليِّ غالبًا.

فلو قال: «لا تصم»، لكان غيرَ ممتثلٍ مهما صام مرَّةً، لأنَّ ما انتفى مرَّةً لم ينتفِ مطلقًا، إذ النفيُ المطلق يعمُّ[٢]، فلو قيَّد النهي عن الصيام، أو خصَّصه بيوم السبت بقوله: «لا تصم يوم السبت»، فإنَّ سائر الأيَّام الأخرى تبقى على النفي الأصليِّ وحكمُها موافقٌ للمنهيِّ عنه من جهة الإطلاق، فكان النهي شاملًا ليوم السبت وغيرِ السبت، إلَّا إذا وُجد دليلٌ خارجيٌّ يقرِّر خلافَ ما يتضمَّنه الإطلاق، ومن هنا يظهر الإخلالُ باللفظ المطلق من حيث تناوُلُه المَنفيَّ أو المَنهيَّ، والله أعلم.

❁❁❁

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزَّالي (٢١٣)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١/ ٥٦٨).

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

هل العموم من عوارض المعاني ؟

السؤال:

اتَّفق العلماء على أنَّ العموم من عوارض الألفاظ، واختلفوا في كونه من عوارض المعاني على أقوال، ويذكر الإمام الطوفيُّ أنَّ الكلام على هذه المسألة طويلٌ، وليس تحته كبيرُ فائدةٍ، غايةُ الأمر أنه من رياضيَّات هذا العلم لا من ضروريَّاته، حتى لو تُرك لم يُخلَّ بفائدة، ولهذا لم يذكرْه كثيرٌ من الأصوليِّين[1].

نرجو منكم بسْط المسألة مع ذكر القول الصحيح، وبارك الله فيكم.

الجواب:

لا خلاف بين أهل العلم أنَّ العموم عَرَضٌ لازمٌ لِـمَا لَـحِقَه من صيغ العموم، فالعمومُ من عوارض الألفاظ حقيقةً، ويترتَّب على هذا القول: جوازُ تخصيص عمومات الألفاظ الدالَّة على الاستغراق والشمول لجميع أفرادها باتِّفاقٍ، لكنَّ الاختلاف واقعٌ في المعاني: هل لها عمومٌ أم لا ؟

ويترتَّب على هذا الاختلاف: مسألةُ جواز تخصيص المعاني باعتبار قابليَّتها وعدم قابليَّتها للعموم.

وما عليه جمهور أهل العلم: أنَّ العموم ليس من عوارض المعاني حقيقةً،

---

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/ ٤٥٥).

وإنما هو من عوارضها مجازًا، ويقابله مذهب الجصَّاص وابن الحاجب وغيرهما في أنَّ المعانيَ لها عمومٌ حقيقةً كالعموم اللاحق بالألفاظ، وفي هذه المسألة قولٌ آخَرُ ينفي العمومَ عن المعاني مطلقًا.

وسبب الخلاف راجعٌ إلى شرط العموم: هل هو الاستغراق والاستيعاب أم الاجتماع والكثرة دون الاستيعاب ؟

فمن راعى الاستغراقَ في شرط العموم واستيعابَه لجميع أفراده ومسمَّياتِه رأى أنَّ المعانِيَ لا عموم لها، وإنما العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً، ومن راعى الاجتماعَ والكثرةَ رأى أنَّ العموم من عوارض الألفاظ والمعاني.

ولَـمَّا ترجَّح أنَّ العامَّ هو: «ما يستغرق جميعَ ما يصلح له بحَسَب وضعٍ واحدٍ دفعةً واحدةً»، أي: من جهةٍ واحدةٍ بلا حصرٍ؛ كان شرطُ العموم الاستيعابَ لهذه الأفراد التي يتناولها اللفظُ على وجه الاتِّحاد والمساواة في الحكم، كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، فالخطاب موجَّهٌ إلى كُلِّ المكلَّفين بوجوب أداء الصلاة حكمًا متساويًا على جميع الأفراد ليس بينهم تفاوتٌ في أداء هذا الواجب، وكذلك لو قال: «أكرِمِ الفقراءَ» عمَّ الحكمُ جميعَ الفقراء متناوِلًا لهم من جهةٍ واحدةٍ بنسبٍ متساويةٍ من غير وكسٍ ولا شططٍ.

وهذا الأمر يختلف عمَّا إذا نُظر إليه من جهة المعنى، كأنْ يُقالَ: «عمَّهم الخصبُ والجَدْبُ»، و«عمَّهم المطر»، و«هذا عطاءٌ عامٌّ»، ومنه: «عامَّة الناس».

فإنَّ هذه المعانِيَ ـ وإن شاعَتْ في لسان أهل اللغة ـ فلا تُحمل على الحقيقة حالَ الاستعمال؛ لأنه يَلْزَمُ من ذلك أن يكون العمومُ مشتركًا لفظيًّا بين الألفاظ

والمعاني وهو خلاف الأصل، إذ: «**الأَصْلُ الانْفِرَادُ فِي الوَضْعِ لَا الاشْتِرَاكُ**».

وتكون دلالته على المعنى الآخَر بالمجاز، ومن ثَمَّ كان لهذه المعاني عمومٌ مجازًا لا حقيقةً؛ ذلك لأنَّ من شرط العامِّ ولازِمِه: اتِّحادَ لفظه من جهةٍ واحدةٍ لسائر متناوَلَاته بنسبٍ متساويةٍ، الأمرُ الذي يغيب في العموم المعنويِّ أو المجازيِّ؛ لأنَّ ذكر عموم الخصب والجَدْب والمطر والعطاء ينتفي فيها شرط العموم المتقدِّم، وهو تساوي جميع الأفراد، بل تتفاوت نِسَبُ العموم المعنوي.

ولذلك كان إطلاق العموم عليه متساهَلًا فيه، إذ لا يخفى أنَّ كميَّاتِ سقوط المطر تتفاوت أماكنُه كثرةً وقِلَّةً، وكذلك الجدبُ والخصب والعطاء ونحو ذلك، ومن هنا يَرِدُ الاختلاف في الحكم لأنَّ محالَّه غيرُ مُتَّحِدةٍ؛ ذلك لأنَّ المعنى ـ وإن كان واحدًا ـ فمحالُّه كثيرة، أو يكون في كلِّ محلٍّ معنًى على حِدَةٍ، وكُلُّ واحدٍ غيرُ الآخر، ولكنَّه من جنسه، وبانتفاء اتِّحاد المحلِّ في ذلك المعنى لكثرة محالِّه كان العموم من عوارض المعنى مجازًا لا حقيقةً.

ومن جهةٍ أخرى: فإنَّ الاستغراق في العامِّ شاملٌ لجميع أفراده دفعةً واحدةً، أي: في آنٍ واحدٍ، وهو قيدٌ ليخرج بذلك المطلقُ، إذ إنَّ استغراقه بَدَلِيٌّ لا دفعةً واحدةً، وهذه الوحدة لا تكون مُشَخَّصةً إلَّا في الألفاظ، إذ المعاني لا تقبل التشخيص، وما كان كذلك فلا يوصف بالعموم إلَّا على وجه المجاز.

هذا، وإذا تقرَّر أنَّ العموم إنما هو من عوارض المعاني مجازًا لا حقيقةً كما هو عليه مذهب الجمهور؛ فاعلم أنَّ أكثر من قال بتخصيص العِلَّة قال بأنَّ المعانِيَ لها عمومٌ، انطلاقًا من مفهوم قولهم: (علَّةٌ عامَّة) إذا ثبت حكمُها في

المنصوص عليه وفي غيره، ولهذا جوَّزوا تخصيصَ العِلَّة على نحو ما يجوز تخصيصُ النصوص العامَّة بالإجماع، ويكون الباقي حُجَّةً بعد التخصيص.

والذي ينبني على جواز تخصيص العلَّة أيضًا: مسألةُ جواز تخصيص مفهوم المخالفة (دليل الخطاب) «**وهو إثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه**»: فهل يبقى المفهومُ حُجَّةً فيما بقي بعد التخصيص ؟

ووجه التخريج فيه شِقَّان:

أحدهما: مستقلٌّ وهو النظر إلى المفهوم: هل له عمومٌ أم لا ؟

والثاني: بناؤه على مسألة جواز تخصيص العِلَّة باعتبارها من المعاني التي هي بدورها يَرِد عليها الخلاف السابق: هل لها عمومٌ أم لا ؟ فهو بناءُ خلافٍ على مثله، فإن صَحَّ هذا البناء على ما صَحَّ على غيره كان الباقي بعد التخصيص حُجَّةً وإلَّا فلا.

أمَّا الوجه المستقلُّ: فالنظر فيه إلى قابليَّة المفهوم للتخصيص، ولا يخفى أنَّ التخصيص فرعُ التعميم، فهل عمومه من حيث اللفظ أم من حيث المعنى ؟

ووجه التخريج فيه أن يقال: إن كان عموم المفهوم من حيث اللفظُ فالباقي بعد التخصيص حُجَّةٌ، وإن كان من حيث المعنى لم يصلح الاستدلال به إلَّا إذا لم يُخصَّصْ، فإن خُصِّص فلا يبقى حُجَّةً إلَّا على رأي من قال بتخصيص العِلَّة، وهذه الأخيرة مبنيَّةٌ على ما فصَّلْناه سابقًا في العموم: هل هو من عوارض المعاني حقيقةً أم لا ؟

هذا، ومن ثمرة الخلاف في هذه المسألة أن يكون البناء مركَّبًا على أكْثَرَ

من خلافٍ، كاختلافهم في «إنما»: هل إفادتُها الحصرَ عن طريق المنطوق أم المفهوم ؟ ومنشأ الخلاف هو: هل «إنَّما» مركَّبةٌ مِن «إنَّ» المثبتة و«ما» النافية، أو هي بمعنى «ما» و«إلَّا» ؟ فعلى القول الأخير تكون دلالتها بالمفهوم، وهل هذا المفهوم له عمومٌ يقبل التخصيصَ أم لا ؟ وتعود المسألة السابقة على نحو ما بيَّنَّاه.

وفي الأخير، فلا يبعد أن تَرِدَ مسائلُ أخرى تُبنى على هذه المسألة مباشرةً، أو فروعٌ مبنيةٌ على فروعٍ أصوليَّةٍ مخرَّجةٍ عليها، والعبرةُ في علم الأصول بربط الفروع بالمصادر تخريجًا وبناءً وَفْقَ النظرة المقاصدية، وكُلَّما وُسِّعت دائرة التخريج والبناء على مسألةٍ كان نفعُها أكثر وفائدتها أغزر، وما اتَّصف بذلك كان أحقَّ أن يكون من ضروريَّات هذا العلم ولوازمِه.



مفهوم تقسيم الدين إلى أصل وفرع
ونسبة آثاره السيئة إلى الشرع

نص السؤال:

الأصوليُّون كالمجمعين على تقسيم الدِّين إلى مسائل أصولٍ ومسائل فروعٍ، وضابطُ التفريق بينهما من جهة كون مسائل الأصول يُطلب فيها العلمُ والاعتقاد وعليها دليلٌ قاطعٌ وهي معلومةٌ بالعقل، بينما مسائل الفروع يُطلب فيها العمل ومسائلُها ظنِّيَّةٌ وهي معلومةٌ بالشرع لا بالعقل، نرجو من الشيخ أبي عبد المعزِّ أن يفصِّل لنا: ما مدى صحَّةِ هذا التقسيم وقوَّةِ تبريره ؟ وهل له من أثرٍ ناتجٍ عنه ؟ أفيدونا جزاكم الله خيرًا.

الجواب:

إذا ما نُظر إلى تقسيم الدين إلى أصولٍ وفروعٍ ـ من جهة كونه قضيَّةً اصطلاحيةً بحتةً ـ لا تُنسب إلى الشرع، لا تترتَّب عليها أحكامٌ شرعيةٌ فلا حرج في هذا التقسيم ولا مانع منه، وإنما النكير حاصلٌ في نسبة التفريق بينهما إلى الشرع بحيث يخلِّف هذا التفريقُ بينهما آثارًا سيِّئةً لا يصلح نسبتُها إلى الشرع.

والتفريقُ بينهما ـ بهذا الاعتبار ـ لم يدلَّ عليه كتابُ الله ولا سنَّة رسوله ﷺ، بل اللهُ تعالى قد جَمَع بين الأمرين وساقهما مساقَ المؤتلِف المتزاوِج، وكذلك في السنَّة النبوية، وليس له ـ أيضًا ـ أصلٌ لا عن الصحابة ولا عن التابعين ولا

عن أئمَّة الإسلام ـ كما سيأتي ـ، وإنما كان القاضي الباقلانيُّ هو أوَّلَ مَن صَرَّح من المتكلِّمين مِن أهل الأصول بالتفريق بين مسائل الأصول ومسائل الفروع، وإن كان هذا التفريقُ أحدثه الجهميَّةُ وأهلُ الاعتزال، وسرى بعده إلى كافَّة المتكلِّمين من أهل الأصول.

وقد ذكر المقسِّمون بين الأصول والفروع عدَّةَ فروقٍ، وكلُّ واحدٍ منها ليس عليه دليلٌ معتمدٌ ـ كما سيأتي ـ.

لذلك فما صدَّرتم به سؤالَكم بأنَّ الأصوليِّين كالمجمعين على هذا التقسيم[1] فهو ثابتٌ عند معظم المصنِّفين المتأخِّرين من أهل الأصول إن لم يكن جميعَهم، والذي ثبت في نظرهم لو كان مجرَّدَ اصطلاحٍ وتقسيمٍ جديدٍ يدلُّ على معانٍ صحيحةٍ ـ كالاصطلاح على ألفاظٍ وتقسيماتٍ للعلوم الصحيحة ـ لَما ذُمَّ هذا النظر، بل يُستحسن القول به لاشتماله على الصحَّة ودلالته على الحقِّ.

لكنَّ هذا المتقرِّرَ ـ عندهم ـ مشتمِلٌ على حقٍّ وباطلٍ، بل هذه المقدِّمة التقسيميَّةُ رُتِّبتْ عليها آثارٌ مكذِّبةٌ للحقِّ مخالِفةٌ للشرع الصريح والعقلِ الصحيح، ذلك لأنَّ حقيـقة هذا التقسيم ـ فضلًا عن كونه منتفيًا شرعًا ـ فإنه يَلْزَمُ من القول بصِحَّته نتائجُ خطيرةٌ بعيدةٌ عن المنهج القويم بل هي في شقٍّ عنه.

● **أمَّا من حيث انتفاءُ ثبوتِ هذا التقسيم والتفريقِ بين مسائل الأصول**

---

(١) انظر: «صحيح مسلم» للنووي (١٦/ ٢١٨، ٢١٩).

٧) قد يُسأل المفتي في كثيرٍ من المسائل الشرعية التي لم يحقّق القول فيها، فيكون تارةً مقلّدًا فيها غيْرَه أو متوقّفًا، فهل يفتي في هذه الحال أم لا يجوز له الإفتاء ؟

هذا، وختامًا نرجو من شيخنا - أطال الله في عمره في طاعته - أن يُتحف طلبةَ العلم بنصيحةٍ نافعةٍ فيما ينبغي أن يكونوا عليه عند الاختلاف فيما بينهم ومع العوامّ، فقد تضيق الصدور أحيانًا عند الاختلاف بين الأقران أو بين الشيخ وتلميذه، فيسارع البعض إلى تخطئة المخالف دون دليلٍ أو بحثٍ أو مناظرةٍ أو مناصحةٍ وإشفاقٍ، ولا يتورّع عن اتّهامه أحيانًا بالتعالم أو نبزه بالتقليد ونحو ذلك ممّا ينبغي الترفُّعُ عنه.

الجـواب:

من المعلوم أنَّه لا يصلح لمرتبةِ التَّبليغِ بالرِّوايةِ والفتيا إلَّا من اتَّصف ظاهرًا بالعلمِ الشَّرعيِّ الذي يبلِّغُه على وجهِ القوَّةِ فيه، ويتحلَّى بالعدالةِ التي يتبلورُ فيها الصِّدقُ والأمانةُ فيما ينقلُه ويُبيِّنُه مقرونًا بسيرةٍ مرضيَّةٍ وأخلاقٍ حسنةٍ من حِلمٍ ووقارٍ وسكينةٍ وعدلٍ في أقوالِه وأفعالِه وأن تستويَ سريرتُه وعلانيته في مدخلِه ومخرجِه وأحوالِه، مع معرفتِه بالناسِ وكفايتِه عنهم، وقد يعتريه الخللُ ويظهرُ النَّقصُ في الفتوى بحَسَب نَقْص خصالِ المفتي وشروطِه ودعائمِ فتواه كمن يُولَّى من الجُهَّال والفُسَّاقِ وأهل الهوى منصِبَ الإفتاءِ، الذين يُفْتُونَ للكبيرِ بالتَّسهيلِ وللصَّغيرِ بضدِّه، وللصَّديقِ بفتوى تناسبه وللعدوِّ بأخرى تَضُرُّ به، وضِمْنَ هذا المعنى السَّائدِ والحكمِ الجائرِ بقولِ المفتي على غيرِ مقتضى الشَّرع، يحكي ابنُ حزمٍ رحمه الله حوادثَ غريبةً ناشئةً عن توليةِ

ومسائل الفروع فلكونه حادثًا لم يكن معروفًا عند الرعيل الأوَّل من الصحابة والتابعين، حيث إنه لم يفرِّق أحدٌ مِن السلف والأئمَّة بين أصول الدِّين وفروعِه، فكان إجماعًا منهم على عدم تسويغ التفريق بينهما.

وإنما كان أوَّل ظهوره محدثًا عند أهل الاعتزال، وأدرجه الباقلَّانيُّ في «تقريبه»، ثمَّ أخذ مجراه إلى من تكلَّم في أصول الفقه مع الغفلة عن حقيقته وما يترتَّب عليه من باطلٍ. قال ابن تيمية رحمه الله: «ولم يفرِّق أحدٌ من السلف والأئمَّة بين أصولٍ وفروعٍ، بل جَعْلُ الدين قسمين: أصولًا وفروعًا لم يكن معروفًا في الصحابة والتابعين. ولم يقل أحدٌ من السلف والصحابة والتابعين: إنَّ المجتهد الذي استفرغ وُسْعَه في طلب الحقِّ يأثم، لا في الأصول ولا في الفروع. ولكنَّ هذا التفريق ظهر من جهة المعتزلة، وأدخله في أصول الفقه مَن نَقَلَ ذلك عنهم»[1]. ومنه يظهر أنَّ أوَّل خطإٍ فيه مناقضتُه للإجماع القديم.

● أمَّا من حيث ترتُّب الآثار الفاسدة على هذا القول فعديدةٌ منها: عدمُ التسوية في رفع إثم الخطإ عن المجتهد بين مسائل الأصول والفروع، فإنَّ معظم الأصوليِّين من المتكلِّمين والفقهاء يؤثِّمون المجتهدَ المخطئ في الأصول لأنها من المسائل القطعية العلمية المعلومة بالعقل على نحو ما تفضَّلتم به في سؤالكم.

وبنـاءً على الاعتماد على هذا التفريق بين الأصول والفروع، رتَّبوا عليه

---

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (١٣/ ١٢٥).

حُكْمَ تأثيم المخطئ في الأصول وتفسيقِه وتضليلِه مع اختلافهم في تكفيره. وقد ذكر الزركشيُّ هذا المعنى ونَسَب للأشعريِّ فيه قولين[١]. بل ادُّعي الإجماعُ على تكفيره إن كان على خلاف ملَّة الإسلام، فإن لم يكن فمُضَلَّلٌ ومبتدِعٌ، كأصحاب الأهواء من أهل القبلة[٢].

ولا يخفى ما في هذه النتيجة من حكمٍ خطيرٍ وباطلٍ ظاهرٍ، بل إنَّ ما زعموه من إجماعٍ على تكفيرِ وتخطئة المخطئ في الأصول مدفوعٌ بإجماع السلف من الصحابة والتابعين وأئمَّةِ الفتوى والدِّين، فكلُّهم يَعْذُرون المجتهدَ المخطئَ مُطلقًا في العقائد وفي غيرها، ولا يكفِّرونه ولا يفسِّقونه، سواءٌ كان خطؤه في مسألةٍ علميةٍ أصوليةٍ أو في مسألةٍ علميةٍ فرعيةٍ.

ذلك لأنَّ العذر بالخطإ حكمٌ شرعيٌّ خاصٌّ بهذه الأمَّة لقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[٣]، ولأنَّ الإثم مرتَّبٌ على المقاصد والنيَّات، والمخطئُ لا قَصْد له فلا إثم عليه، إذ إنه ـ في اجتهاده ـ صادقُ النيَّة في إرادة الحقِّ والوصولِ إلى الصواب.

أمَّا أهلُ الأغراض السيِّئة وأصحابُ المقاصد الخبيثة فلكلٍّ منهم ما نوى، والحكمُ للظاهر، واللهُ يتولَّى السرائر.

---

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٦/ ٢٣٩).

(٢) انظر: «الملل والنحل» للشهرستاني (١/ ٢٠٢).

(٣) أخرجه ابن ماجه في «الطلاق» باب طلاق المكره والناسي (٢٠٤٥) من حديث ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما، وصحَّحه الألباني في «الإرواء» (١/ ١٢٣) رقم (٨٢).

وهذا الكلام إنما يصدق على المجتهد المؤمن بالله ولو جملةً، الذي ثبت ـ بيقينٍ ـ إيمانُه، فإن استفرغ طاقتَه الاجتهادية وبَـذَل وُسْعَه واتَّقى اللهَ قَدْرَ الاستطاعة، ثمَّ أخطأ لعدم بلوغ الحُجَّة أو لقيامِ شُبهةٍ أو لتأويلٍ سائغٍ فهو معذورٌ لا يترتَّب عليه إثمٌ ما لم يفرِّطْ في شيءٍ من ذلك، فلا يُعذر حينئذٍ، وعليه الإثمُ بقَدْر تفريطه، ويُستصحب إيمانُه ولا يُزالُ بالشكِّ. وإنَّما يزول بعد إقامة الحُجَّة وإيضاح المحَجَّة وإزالة الشبهة، إذ «لَا يَزُولُ يَقِينٌ إِلَّا بِمِثْلِهِ».

أمَّا إن كان غيرَ مؤمنٍ أصلًا فهو كافرٌ واعتذارُه غيرُ مقبولٍ بالاجتهاد؛ لقيام أدِلَّة الرِّسالة وظهور أعلام النبوَّة.

ويؤيِّد ذلك: ما نُقل ـ في بعض المسائل العلمية العقدية ـ مِن اختلاف السلف فيها كرؤية النبيِّ ﷺ لربِّه، وعروجِه ﷺ إلى السماء: هل كان بالجسد أم بالروح أم بهما معًا؟ وسماعِ الميِّت نداءَ الحيِّ، وإنكارِ بعض السلف صفةَ العَجَب الواردةَ في قراءةٍ ثابتةٍ متواترةٍ[1].

ومع كُلِّ ذلك لم يُنقل عن أحدٍ منهم القولُ بتكفيرٍ أو تأثيمٍ أو تفسيقٍ من أخطأوا في اجتهادهم لِـما تقدَّم ذِكْرُه، ولم يَرِدْ نصٌّ يفرِّق بين خطإٍ وآخَرَ في الحديث السابق، أو في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ [الأحزاب:٥]، وقولِه تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦].

ولا يَسَعُ الاستدلالُ بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الحاقَّة]، وقولِه

(١) انظر: «زاد المسير» لابن الجوزي (٧/ ٥٠).

تعالى: ﴿وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ ۝٩١﴾ [يوسف]، وقوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَاۚ وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ ۝٢٩﴾ [يوسف] على التفريق بين خطإٍ وآخَرَ، ذلك لأنَّ المراد بالخطإ في هذا المقام هو: ما يقابل الصوابَ، أي: ضدُّه، وهو من الرباعيِّ: «أخطأ يُخطئ»، وفاعلُه يسمَّى: «مخطئًا»، أي: من لم يُصِبِ الحقَّ.

أمَّا الخطأ في الآية فثلاثيٌّ من: «خَطِئ يَخْطَأ، فهو خاطِئٌ»، فهو بمعنى «أذنب». ومن المعلوم ـ أيضًا ـ أنه قد تأتي «خَطِئ» بمعنى «أخطأ»، لكن يختلف المرادُ بكلٍّ منهما مِن تعمُّد الفعل وعدمِه، حيث لا يقال: «أخطأ» إلَّا لمن لم يتعمَّدِ الفعلَ، والفاعلُ: «مخطئٌ»، والاسمُ منه: الخطأ. ويقال لمن تعمَّد الفعلَ: «خَطِئَ فهو خاطئٌ»، والاسم منه «الخطيئة»[1].

هذا، ومن نتائج هذا التفريق: القولُ بأنَّ العاجز عن معرفة الحقِّ في مسائل الأصول غيرُ معذورٍ وأنَّ الظنَّ والتقليد في العقائد أو الأصول ممَّا هو ثابتٌ قطعًا غيرُ معتبرٍ، أي: أنه لا يجوز التقليدُ في مسائل الأصول، بل يجب تحصيلُها بالاعتماد على النظر والفكر، لا على مجرَّد المحاكاة والتشبُّه بالآخَرين. وقد ادُّعِيَ في ذلك إجماعُ أهل العلم مِن أهل الحقِّ وغيرهم من الطوائف، بل ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائينيُّ[2] إلى القول بأنَّ: «من اعتقد ما يجب

---

(١) انظر: «فتح القدير» للشوكاني (٣/ ١٩، ٢٢٢، ٢٨٥).

(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمَّد بن إبراهيم بن مهران، الإسفرائينيُّ الإمام الأصوليُّ الشافعي، شيخ أهل خراسان، الملقَّب بركن الدين، وهو أوَّل من لُقِّب من العلماء، فقد كان=

عليه من عقيدة دينه بغير دليلٍ لا يستحقُّ بذلك اسمَ الإيمان ولا دخولَ الجَنَّة والخلوصَ من الخلود في النيران»[1].

هذا، ومع كون هذا التفريق السابقِ الحادثِ منقوضًا بإجماع السلف فالبناءُ عليه لا يثبت؛ لأنَّ إيمان المقلِّد معتبرٌ غيرُ مشروطٍ فيه النظرُ والاستدلال. إذ لو كان واجبًا لفَعَله الصحابةُ رضي الله عنهم وأمروا به، لكنَّهم لم يفعلوا ولو فعلوا لنُقل عنهم.

والاعتراضُ بأنَّ الصحابة رضي الله عنهم كانت معرفتُهم بالعقائد مبنيَّةً على الدليل اكتفاءً بصفاء أذهانهم واعتمادِهم على السليقة ومشاهدتِهم الوحيَ يَردُّه أنَّ الصحابة رضي الله عنهم لَـمَّا فتحوا البلدانَ والأمصار قَبِلوا إيمانَ العَجَم والأعراب والعوامِّ وإن كان تحت السيف أو تبعًا لكبيرٍ منهم أسلم، ولم يأمروا أحدًا منهم بترديد نظره ولا سألوه عن دليل تصديقه، ولا أرجَأُوا أَمْرَه حتى يَنْظُر.

بل لم يقلِ النبيُّ صلى الله عليه وسلم لأحدٍ: لا أقبل إسلامَك حتَّى أعلم أنك نَظَرْتَ واستدللتَ. قال ابن حزمٍ رحمه الله: «فإذا لم يقل عليه السلام ذلك فالقولُ به واعتقادُه إفكٌ وضلالٌ، وكذلك أجمع جميعُ الصحابة رضي الله عنهم على الدعاء إلى الإسلام وقَبولِه

= أحدَ المجتهدين في عصره فقيـهًا متكلِّمًا أصوليًّا، له آراءٌ أصوليةٌ مشهورةٌ ومصنَّفاتٌ عديدةٌ منها: «جامع الحلي» في أصول الدين، و«الردُّ على الملحدين»، و«التعليقة النافعة في أصول الدين»، توفِّي سنة: (٤١٨هـ).

انظر ترجمته في: «الإعلام بمنثور تراجم المشاهير والأعلام» للمؤلِّف (١٥).

(١) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٤٣٠).

من كلِّ أحدٍ دون ذكرِ استدلالٍ، ثمَّ هكذا جيلًا فجيلًا حتى حَدَثَ من لا قَدْرَ له »[1].

ولأنَّ الاستدلال والنظرَ ليس هو المقصودَ في نفسه، وإنما هو طريقٌ إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردَّد، فإنَّ مَن حصل له هذا الاعتقادُ الذي لا شكَّ فيه من غيرِ دلالةٍ فقد صار مؤمنًا وزالت عنه كلفةُ طَلَبِ الأدلَّة.

ولو كان النظر في معرفة الله واجبًا لأدَّى إلى الدور، لأنَّ وجوب النظر المأمورِ به متوقِّفٌ على معرفة الله، ومعرفةُ الله متوقِّفةٌ على النظر. ومَن أنعم اللهُ عليه بالاعتقاد الصافي من الشُّبَه والشكوك فَقَدْ أنعم عليه بكلِّ أنواع النِّعم وأجلِّها حتى لم يَكِلْهُ إلى النظر والاستدلال لا سيَّما العوامُّ، فإنك تجد الإيمانَ في صدور كثيرٍ منهم كالجبال الراسيات أكثرَ ممَّن شاهد ذلك بالأدلَّة، ومَن كان هذا وصْفَه كان مقلِّدًا في الدليل.

وقد جاء في **«شرح العقيدة الطحاوية» قولُ ابن أبي العزِّ**: « ولهذا كان الصحيحُ أنَّ أوَّل واجبٍ يجب على المكلَّف شهادةُ أن لا إله إلَّا الله، لا النظرُ ولا القصدُ إلى النظر ولا الشكُّ، كما هي أقوالُ أرباب الكلام المذموم، بل أئمَّةُ السلف كلُّهم متَّفقون على أنَّ أوَّلَ ما يؤمر به العبدُ الشهادتان، ومتَّفقون على أنَّ مَن فَعَل ذلك قبل البلوغ لم يُؤْمَرْ بتجديد ذلك عقيب بلوغه، بل يؤمر بالطهارة والصلاة إذا بلغ أو مَيَّز عند مَن يرى ذلك، ولم يُوجِبْ أحدٌ منهم

---

(١) «الفصل» لابن حزم (٥/ ٢٤٤).

على وليِّه أن يخاطبه ـ حينئذٍ ـ بتجديد الشهادتين وإن كان الإقرارُ بالشهادتين واجبًا باتِّـفاق المسلمين، ووجوبُه يسبق وجوبَ الصلاة، لكن هو أدَّى هذا الواجبَ قبل ذلك»[١].

● **أمَّا ما ورد في سؤالكم من تبرير القسمة الثنائيَّة بين الأصول والفروع بالتفريق بين القطع والظنِّ، والعلم والعمل،** ونسبةُ التفريق بينهما إلى الشرع بحيث يترتَّب على هذا التفريقِ أحكامٌ شرعيةٌ؛ فإنه لا يشهد على هذا التقسيم ـ أيضًا ـ دليلٌ من كتابٍ ولا سُنَّةٍ ولا نَقْلٌ عن أحدٍ من السلف وأئمَّةِ الفتوى والدِّين.

فإن كان دليلُ القسمة هو ادِّعاءَ القطعيَّة في مسائل الأصول دون الفروع فهو فرقٌ يظهر بطلانُه ممَّا هو معلومٌ من المسائل الفرعية العملية التي عليها أدلَّةٌ قاطعةٌ بالإجماع كتحريم المحرَّمات ووجوبِ الواجبات الظاهرة، وهي المسائلُ الفقهية المعلومة من الدِّين بالضرورة وغيرها، ومع وجود قطعية الدليل عليها لم يُحْكَمْ بكفرِ مَن أوَّلها أو أنكرها بجهلٍ حتى تُقَامَ عليه الحُجَّةُ وتُزالَ عنه الشبهة: كما هو حالُ مَن أكل بعد طلوع الفجر متأوِّلًا أو جاهلًا في عهد النبيِّ ﷺ، ولا شكَّ أنَّ خطأَه عليه دليلٌ قطعيٌّ، ومع ذلك لم يَصْدُرْ منه ﷺ إلَّا البيانُ دون تأثيمٍ فضلًا عن التكفير. وكذلك الطائفةُ التي استحلَّتْ شُرْبَ الخمر على عهد عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه ولم يكفِّرْهم الصحابة رضي الله عنهم، بل بيَّنوا لهم الحُكْمَ فتابوا ورجعوا إلى الحقِّ.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العزِّ الحنفي (٧٨).

هذا، والقطعُ والظنُّ من الأمور النسبية، فكونُ المسألة قطعيةً أو ظنِّيةً أمرٌ إضافيٌّ بحَسَب حال المعتقِدين وليس هو صفةً ملازِمةً للقول المتنازَع فيه، فالقطعُ والظنُّ يكون بحَسَب ما وصل إلى الإنسان مِن الأدلَّة وبحَسَب قدرته على الاستدلال، إذ العبد قد يقطع بأشياءَ عَلِمَها بالضرورة أو بالنقل المعلومِ صدقُه عنها، وغيرُه لا يعرف ذلك لا قطعًا ولا ظنًّا. وقد يحصل القطعُ لإنسانٍ ولا يحصل لغيره سوى الظنِّ على ما حقَّقه ابنُ تيميَّة وابنُ القيِّم رحمهما الله تعالى[1].

● **وأمَّا تبرير القسمة بأنَّ مسائل الأصول يُطلب فيها العلمُ والاعتقاد دون مسائل الفروع المطلوبِ فيها العملُ**، ففسادُ هذا الفرقِ يظهر جليًّا من ناحية كون الحكم الشرعيِّ يجب اعتقادُه، إذ يجب اعتقادُ وجوب الواجبات وحُرْمةِ المحرَّمات واستحبابِ المستحبَّات وكراهةِ المكروهات وإباحةِ المباحات.

ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنَّ من أنكر حُكمًا شرعيًّا معلومًا من الدِّين بالضرورة فهو كافرٌ كفرًا مُخْرِجًا من الملَّة: كوجوب الصلاة المفروضة والزكاة وصوم رمضان، وتحريم الزنا والقتل، وغيرها من الأحكام.

فدلَّ ذلك على أنَّ المسائل التي يُطلب فيها العملُ يُطلب فيها ـ أيضًا ـ العلمُ والاعتقاد.

وبالمقابل فإنَّ مِن مسائلِ الأصول ما لا يترتَّب عليها تأثيمٌ ولا تفسيقٌ ولا

---

(١) انظر: «منهاج السنَّة» (٣/ ٢٢) و«مجموع الفتاوى» (٩/ ١٥٦، ١٥٧)، (١٩/ ٢١١) كلاهما لابن تيمية، و«الصواعق المرسلة» لابن القيِّم باختصار الموصلي (٥٠١).

تكفيرٌ، كما تقدَّم من اختلاف الصحابة وتنازُعهم في بعض مسائل الأصول.

وعليه، فإذا تقرَّر أنَّ الخطأ في المسائل العمليَّة الفرعيَّة التي يُطلب فيها العلمُ والعملُ يكون فيها المخطئُ معذورًا فإنَّ الخطأ في مسائل الأصول التي فيها علمٌ بلا عملٍ أَوْلى أن يكون المخطئُ فيها معذورًا.

● **وأمَّا مَن جَعَل المسائلَ العمليةَ هي المعلومةَ بالشرع، والمسائلَ العلميةَ هي المعلومةَ بالعقل التي يستقلُّ العقلُ بدركها؛** فهو تفريقٌ غيرُ ناهضٍ، ذلك لأنَّ صفة الكفر والفسقِ، والإيمانِ والإسلام، وغيرِها من مسائل الأصول، إذا اقترَنَتْ بذواتٍ فلا تستحقُّ هذه الصفاتِ إلَّا بوصف الله ورسوله، فهي صفاتٌ ثابتةٌ بالشرع، أي: أحكامٌ شرعيةٌ لم يستقلَّ العقلُ بدَرْكِها.

أمَّا مثيلُ ما استقلَّ العقل بدَرْكِه فكالطبيعيَّات والتجريبيَّات ومسائلِ الهندسة والحساب وغيرها.

ومنه تُدْرِك أنَّ كُلًّا من مسائل الأصول والفروع ثابتةٌ بالشرع، وليست الأصولُ من المسائل العقلية في نفسها التي يُكفَّر أو يُفسَّق من خالفها، إذ يَلْزَم من القول بذلك تكفيرُ المخطئ في مسائل الطبِّ والهندسة والحساب وغيرِها من المسائل العقلية!

هذا، ـ وفي الأخير ـ ينبغي أن تعلم أنَّ ما يتمسَّك به المفرِّقون ـ من المتكلِّمين وممَّن أحدثوه قبلهم ـ بين مسائل الأصول ـ التي يُسمُّونها يقينيَّةً ـ، والفروعِ ـ التي يجعلونها ظنيَّةً ـ، ثمَّ ينسبونها إلى الشرع ويرتِّبون عليها أحكامًا

شرعيةً، فإنَّ هذا التفريق ساقطٌ لا ينتهض للاحتجاج ولا يشهد له دليـلٌ من الشرع. وما استدلُّوا به يثير الاضطرابَ ولا يقوى على الانتهاض، بل إنَّ الآثار المترتِّبَة على هذا التفريق مخالِفةٌ للكتاب والسنَّة والإجماعِ القديم.



الجهل البسيط والجهل المركَّب

السـؤال:

هل يمكن لشيخنا أن يُعْطِيَ لنا مثالاً للجهل البسيط والجهل المركَّب حتى نفهمهما ؟

الجـواب:

الجهل ضِدُّ العلم، وهو اعتقاد الشيء المعلوم على خلاف ما هو عليه، وهو على قسمين:

• **جهلٌ بسيطٌ**: وهو عدم العلم مُطلقًا، أي: انتفاء إدراك الشيء المعلوم كلِّيَّةً، كأن يُسأل ـ مثلًا ـ عن حكم المرأة الحائض: هل تصلِّي وتصوم أم لا ؟

فيقول: لا أعلم، فهذا جاهلٌ وجهلُه بسيطٌ.

• **جهلٌ مركَّبٌ**: وهو عبارةٌ عن اعتقادٍ جازمٍ غير مطابقٍ للواقع، أي: يتصوَّر الشيءَ المعلومَ ويعتقده على غير هيئته، فكان مركَّبًا من أمرين:

أوَّلهما: عدمُ العلم بالشيء وانتفاءُ إدراكه له، وهاهنا يوافق صاحبَ الجهل البسيط.

والآخر: أن يعتقد صاحبُ هذا الجهل ما هو مخالفٌ للواقع وغيرُ مطابقٍ لما هو في الخارج اعتقادًا جازمًا، فلو سئل عن المرأة الحائض مثلًا ؟ فيقول تصلِّي وتصوم وعليها القضاء، فهو لا يعلم ومع ذلك يعتقد الشيءَ على خلاف الواقع.

ومن الأمثلة القرآنية أنَّ الله سبحانه وتعالى ضرب مثلًا لنوعين من الكفَّار: أحدُهما صاحبُ جهلٍ مركَّبٍ، والآخرُ صاحبُ جهلٍ بسيطٍ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ ﴾ الآية [النور:٣٩].

ـ فالكافر الذي يعمل الأعمالَ يحسب أنَّه يحسن صُنعًا وأنَّه يحصِّل شيئًا، فإذا لاقى الله تعالى نوقش على أفعاله ولم يجد شيئًا، إمَّا لعدم إخلاصه، وإمَّا لعدم سلوكه سبيلَ الشرع ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (٣٩)﴾ [النور]، قال تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا (٢٣) ﴾ [الفرقان].

فهذا جهلُه جهلٌ مركَّبٌ، فهو لا يعلم بأنَّ عملَه غيرُ صحيحٍ، ويعتقد صحَّتَه وحصولَ الثواب والأجر عليه اعتقادًا جازمًا، فمَثَلُه كمثل أصحاب الأضرحة والقباب والقبور الذين يتقرَّبون بالنذور ويذبحون عندها ويسألونها، إلى غير ذلك من الشركيَّات المنهيِّ عنها، وهم يعتقدون جوازَها وحصولَ الثواب عليها.

ـ أمَّا صاحب الجهل البسيط كالمقلِّدة لأئمَّة الضلال والكفر، فكقلب الكافر الجاهل البسيط المقلِّد الذي يتَّبع أئمَّةَ القبور والأضرحة وغيرهم من أهل الانحراف والزيغ، فهو لا يعرف حالَ من يقوده ولا يدري أين يذهب به، فإن قيل له: أين تذهب ؟ قال: أنا معهم، فإن قيل له: أين يذهبون ؟ فيقول: لا أدري.

وهذا الصنف مثَّل الله له في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ ﴾ الآية [النور:٤٠]، وقولِه: ﴿ يَغْشَاهُ مَوْجٌ ﴾ [النور:٤٠]، أي: يغشاه من الغشاوة على القلب

والسمع والبصر، وهو مثل قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾ [البقرة:٧]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً ﴾ [الجاثية: ٢٣].



معيار التفرقة بين الاستقراء التام والناقص

السؤال:

السلام عليكم ورحمته وبركاته، جزاكم الله خيرًا يا شيخنا لو تكرَّمتم بالإجابة عن هذه الأسئلة حول موضوع الاستقراء: ما هو معيار التفرقة بين الاستقراء التامِّ والاستقراء الناقص؟ فقد تعارضت تعاريف العلماء لهما، فأعطى بعضهم للأوَّل نفس ما أعطاه الآخرون للثاني، مع تمثيل الفريقين بنفس المثال.

أمَّا الاستقراء التام: فهل يكون بإثبات الحكم في الجزئيِّ لثبوته في الكليِّ [كما في «الإبهاج» للبيضاوي]، أم هو تصفُّح جميع الجزئيات ما عدا الصورة المتنازع فيها، مع التمثيل بمسألة خلافيَّة: صلاة الوتر: أهو فرضٌ أم لا [كما في «المستصفى» للغزالي و«أصول الفقه الإسلامي» للدكتور وهبة الزحيلي].

أمَّا الاستقراء الناقص: فهل هو إثبات الحكم في كلِّيٍّ لثبوته في أكثر جزئياته [كما في «الإبهاج» للبيضاوي]، أم هو: إثبات الحكم في كلِّيٍّ لثبوته في بعض جزئيَّاته، مع التمثيل بنفس المثال السابق في خلافية صلاة الوتر: أهو فرضٌ أم لا؟ [كما في «التحصيل من المحصول» لأبي بكر الأرموي]. أم هو تصفُّح أغلب الجزئيَّات ما عدا الصورة المتنازع فيها مع بعض الصور الأخرى [كما في «أصول الفقه» لوهبة الزحيلي (مج ٢)].

فنلاحظ أنَّ العلماء اختلفوا في تعريف الاستقراء الناقص:

أكثر جزئياته... بعض جزئياته... أغلب جزئياته مع وجود مثال في خلافية صلاة الوتر: أهو فرضٌ أم سنَّةٌ في النوعين معًا: الناقص والتام. فما هو معيار التفرقة جزاكم الله خيرًا يا شيخنا ؟

الجواب:

اعلم أنَّ الاستقراء التامَّ هو: تتبُّع الأفراد والجزئيَّات، فإن وُجد الحكم في كلِّ صورةٍ منها ما عدا الصورة التي وقع فيها النِّزاع؛ فإنه يُعلم أنَّ الصورة المتنازَع فيها لا تخرج في حكمها عن بقيَّة الصور الأخرى التي ليست محلَّ النِّزاع، فيُستدلُّ على إثبات الحكم الجزئيِّ بواسطة ثبوته في الكُلِّي.

بينما الاستقراء الناقص أو غير التامِّ فهو: إلحاق الفرد أو الجزء بالأغلب.

ومن هذا يظهر معيار الفرق:

أنَّ الاستقراء التامَّ توجد وحدةُ حكمٍ فيه على جميع أفرادِ وجزئيَّاتِ الكُلِّيِّ ما عدا الصورةَ المتنازَعَ فيها، بخلاف الناقص؛ فإنَّ وحدة الحكم تقع على غالب جزئيَّاته الخالي من صورة النِّزاع، ولهذا كانت حُجِّيَّةُ الاستقراء الناقص ظنِّيَّةً عند الجمهور على خلاف الاستقراء التامِّ فهو حُجَّةٌ بلا خلافٍ، وهو عند أكثرهم دليلٌ قطعيٌّ.

ولا تعارُض بين التعاريف السابقة؛ لأنَّ الأكثر هو الأغلب، ولا ينافي البعض؛ لأنَّ المراد منه البعض الغالب والأكثر.

ويمكن إيراد مثالٍ للاستقراء التامِّ في دلالته على أنَّ الأمر بالشيء بعد تحريمه يدلُّ على رجوعه إلى ما كان عليه قبل التحريم من إباحةٍ أو وجوبٍ أو

ندبٍ، مثالُه: قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقولُه تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾ [المائدة: ٢]، وقولُه تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة: ٥]، وقولُه ﷺ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا»[1]، وقولُه عليه الصلاة والسلام: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ القُبُورِ فَزُورُوهَا»[2]، فالحكم فيها: أن يُردَّ الأمر إلى ما كان عليه قبل النهي، فإن كان قبله جائزًا رجع إلى الجواز، وإن كان واجبًا رجع إلى الوجوب، وإنَّما عُلم ذلك بالاستقراء التامِّ.

❁❁❁

(١) قاله لَـمَّا قيل له: «نهيتَ أن تؤكل لحومُ الأضاحي بعد ثلاثٍ» أخرجه مسلم في «الأضاحي» (١٩٧١)، وأبو داود في «الضحايا» (٢٨١٢)، والنسائي في «الضحايا» (٤٤٣١)، ومالك في «الموطّأ» (١٠٣٧)، وأحمد (٢٤٢٤٩)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه مسلم في «الجنائز» (٩٧٧)، وأبو داود في «الجنائز» (٣٢٣٥)، والترمذي في «الجنائز» (١٠٥٤)، والنسائي في «الجنائز» (٢٠٣٢)، وأحمد (٢٢٩٥٨) من حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه.

في آداب المستفتي وجوانب تعامله بالفتوى

السـؤال:

هذه أسئلةٌ أصوليَّةٌ هامَّةٌ نتج عن الجهل بها الاضطرابُ والحيرة عند كثيرٍ من المسلمين، رأيت أنَّ أحقَّ وأَوْلَى من يتصدَّى لحلِّ غموضها وإزالة اللَّبس عنها ـ في بلدنا ـ شيخُنا الفاضل أبو عبد المعزِّ أَعزَّه الله بالعلم النافع والعمل الصالح، ومَتَّعنا بحياته وجزاه الله خيرًا.

وهي أسئلةٌ حول موضوع التقليد والفُتيا:

١) كيف يكون موقف طالب العلم وعوامِّ الناس إذا اختلف العلماء في حكمٍ شرعيٍّ، كاختلافهم في الأضحية بما بلغ ستَّةَ أشهرٍ من الضأن ؟

٢) هل يجوز للعامِّي أن يسأل المفتِيَ ثمَّ يسألَ غيره ؟ أم أنه يلزمه الأخذُ بفتوى الأوَّل ؟

٣) هل حقًّا لا يستطيع العامِّيُّ التمييزَ والترجيح مطلقًا، أم يستطيع في بعض الحالات والمسائل ؟ ومتى ؟

٤) هل يُستحبُّ الخروج من الخلاف ؟ وهل هذا في كُلِّ خلافٍ أم هو مُقيَّدٌ بقيودٍ ؟

٥) إذا غَيَّر المفتي رأيه بعد البحث والنظر؛ فهل يأخذ العامِّيُّ بالقول الأوَّل أو الثاني ؟

٦) إذا غَيَّر المفتي رأيه: هل يعلن للناس أنَّ فتواه الأولى خاطئة أم لا ؟

الجهَّال والفسَّاق وأهلِ الهوى لمنصب الإفتاء حيث يقول: «ولقد أذْكرنا هذا مفتيًا كان عندنا بالأندلس وكان جاهلًا، فكانت عادتُه أن يتقدَّمَه رجلان، كان مدارُ الفتيا عليهما في ذلك الوقت، فكان يكتب تحت فتياهما: «أقول بما قاله الشيخان»، فقضى أنَّ ذَيْنِكَ الشيخين اختلفا، فلمَّا كتب تحت فتياهما ما ذكرْنا؛ قال له بعضُ من حضر: «إنَّ الشَّيخين اختلفا ؟»، فقال: «وأنا أختلف باختلافهما !!؟»»[1]. وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضعٍ آخَرَ: «وقد شهِدْنا نحن قومًا فُسَّاقًا حملوا اسمَ التَّقدُّم في بلدنا، وهم مِمَّن لا يَحِلُّ لهم أن يُفتوا في مسألةٍ من الدِّيانة، ولا يجوز قَبول شهادتهم. وقد رأيتُ أنا بعضَهم، وكان لا يُقَدَّمُ عليه في وقتنا هذا أحدٌ في الفتيا، وهو يتغطَّى الديباجَ الذي هو الحريرُ المحضُ لحافًا، ويتَّخذ في مَنْزِله الصورَ ذواتِ الأرواح من النُّحاس والحديد تقذف الماءَ أمامَه، ويُفتي بالهوى للصديق فتيا، وعلى العدوِّ فتيا ضِدَّها، ولا يستحي مِنِ اختلاف فتاويه على قدر ميله إلى مَن أفتى وانحرافه عليه، شاهدْنا نحن هذا عيانًا، وعليه جمهورُ أهلِ البلد، إلى قبائحَ مستفيضةٍ لا نستجيز ذِكْرَها لأنَّنا لم نشاهدْها»[2].

ولذلك لا يجوز للعامِّيِّ أو لطالب العلم أن يسألَ من يظُنُّه غيرَ عالمٍ ولا متديِّنٍ أو مجهولَ الحالِ وغيرَه، لاحتمال انتفاءِ صفةِ العلم والاجتهاد فيه، إذ الأصلُ في الإنسان عدمُ العلم، لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ

---

(١) «الإحكام» لابن حزم (٦/ ٢٤٠).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٣٠٩).

﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]، بل الواجبُ سؤالُ أهل العلم والاجتهاد من أهل الدين والصلاح عمَّا يعرض له من مسائلَ لمعرفة حكم الله تعالى، لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧؛ النحل: ٤٣]، ولقوله ﷺ: «أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنَّمَا شِفَاءُ العِيِّ السُّؤَالُ»(١).

فإن كان في بلدٍ واحدٍ جماعةٌ من المؤهَّلين للفتوى فينبغي التفريقُ بين من كان من طُلَّابِ هذا العلمِ القادرين على وزن الآراء والمتمكِّنين من تقويمها وهُمْ دون رتبة الاجتهاد، أو على الأقلِّ من يتسنَّى لهم معرفةُ الدَّليل وكيفيَّةُ أخذِ الحكم من ذلك الدليل، أو كان من ذوي القدرة على معرفة الحقِّ وفهمِ الدَّليل، وبين من كان عاميًّا صِرْفًا جاهلًا عاجزًا عن معرفة حكم الله تعالى.

فالواجبُ على الأوَّلين: تحرِّي الأفضل واستفتاءُ الأعلم من أهل العدالة والصَّلاح، ومتابعتُه فيما أفتى به إذا لم يمكنهم ـ عند اختلاف المفتين ـ معرفةُ الأقوال من حيث القُوَّةُ والضعفُ، إذ مع الإمكان فـ «**العَمَلُ بِالأَقْوَى دَلِيلًا وَالأَصَحِّ نَظَرًا وَاجِبٌ**»، بغضِّ النَّظر عن اعتبار الأعلم ممَّنْ دونَه؛ لأنَّ الأعلمَ صفةٌ للمجتهد في جملة المسائل ومعظمها، وقد لا يكون على هذه الصفة في بعضها، فإن ظهر الحقُّ وتبيَّن وجب المصيرُ إلى متابعته، بغضِّ النظر عن صفة المفتي به، أمَّا إذا لم يظهرِ الحقُّ للمستفتي فيجب المصيرُ إلى الأخذ بقول الأعلم

(١) أخرجه أبو داود برقم: (٣٣٦) عن جابر رضي الله عنه، وأخرجه أبو داود (٣٣٧)، وابن ماجه برقم: (٥٧٢) عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما، وصحَّحه الألبانيُّ في «صحيح الجامع» (٢/ ٨٠٤)، برقم: (٧٨١١).

ومتابعة الأفضل؛ لأنَّه أغلبُ على الظنِّ لإصابة الحقِّ وأهدى إلى أسرار الشَّرع.

وطالبُ العلمِ ومن يقومُ مقامَه له سبيلٌ إلى معرفة الأعلم: إمَّا بالشهرة والتسامع ورجوعِ الناس إليه، وإمَّا عن طريق مجالسته ومناقشته ووزن فتاويه، كما يظهرُ الأعلمُ بأكثريَّة إصابته للصواب أو إذعانِ المفضول له وتقديمه.

أمَّا العامِّيُّ المحضُ فله اتِّباعُ من يثق بدينه شريطةَ إلمامه بالعلم، ويهتدي إلى معرفة ذلك بالشهرة والتوجيه.

وداعي التَّفريقِ بين المستفتين: هو ما يجب افتراضُه في مجتمع الصحابة رضي الله عنهم بين الحاضر والبادي، فإنَّ الحاضرَ في المدن والقرى إنَّما كان يسأل كبارَ الصحابة المشهورين بالفتوى، وقد أشار إلى ذلك النَّبيُّ ﷺ: «**فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ المَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ**»[1]، وقولِه ﷺ: «... **وَأَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَعْلَمُهُمْ بِالحَلَالِ وَالحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ**...»[2].

ومَن فَرْضُه اتِّباعُ المجتهدين أخذ بقولهم لكونهم أعْلَمَ وأفْضلَ، ذلك لأنه المستطاعُ من تقوى الله المأمورِ به كلُّ أحدٍ، وقد ذكرْنا أنَّ الأفضليَّةَ

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وقال: «حديثٌ حسنٌ صحيحٌ»، من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه، وصحَّحه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (٢٧٣٥).

(٢) أخرجه الترمذي (٣٧٩٣)، وابن ماجه (١٥٤)، والحاكم (٣/ ٤٢٢) رقم (٥٧٨٤)، من حديث أنسٍ رضي الله عنه، قال الترمذي: «حديثٌ حسنٌ صحيحٌ»، وصحَّحه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (٣/ ٢٢٣) رقم: (١٢٢٤).

والأعلميَّةَ في عموم المسائل لا يَلْزَمُ منها الأعلميَّةُ في بعض المسائل، لذلك لم يَرِدْ نكيرٌ عن أحدٍ منهم على اتِّباع المفضول واستفتائه مع وجود الفاضل، خلافًا لما كان عليه الأمرُ بالنسبة للبادي والأعرابيِّ، فلم يكلِّفْهم أحدٌ الاجتهادَ في أعيان المجتهدين واتِّباعَ الفاضل دون المفضول، فقد كان السلفُ ﷺ يتدافعون الفتوى ويتورَّعون عن الإفتاء، ويوَدُّ أحدُهم أن يَكْفِيَه الجوابَ غيرُه، ومِن ثَمَّ علِمْنا أنَّ المفضولَ لا يُفْتِي في مسألةٍ يكفيه غيرُه إيَّاها وخاصَّةً إن كان فاضلًا، أمَّا إذا تعيَّنتْ عليه بذل جهْدَه وطاقتَه ووُسْعَه في معرفة حكمِها مستعينًا بالله تعالى[1]، مع استشارة من يثقُ بدينه وعلمِه، من غيرِ أن يستقلَّ بالجواب ذهابًا بنفسِه وارتفاعًا بها، وقد أثنى الله سبحانه وتعالى على المؤمنين بأَنَّ أَمْرَهم شورى بينهم.

وفي كلا الحالتين سواءٌ سأل المفتِيَ الأعْلَمَ والأدْيَنَ أو من دونه فعليه أن يسعى إلى معرفة دليل المفتي أو تصريحِه بأنَّ ما أفتاه هو حكمُ الله وأمرُه، قال ابنُ حزمٍ رحمه الله: «فعلى كُلِّ أحدٍ حظُّه من الاجتهادِ ومقدارُ طاقته منه، فاجتهادُ العامِّيِّ إذا سأل العالِمَ على أمور دينه فأفتاه أن يقول له: هكذا أمر اللهُ ورسولُه ؟ فإن قال له: «نعم» أخذ بقولِه ولم يَلْزِمْه أكثرُ من هذا البحث»[2].

وقال الشوكانيُّ رحمه الله: «والجاهلُ يمكنه الوقوفُ على الدليل بسؤال

---

(١) انظر: «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البرِّ (٢/ ١٦٣)، «الفقيه والمتفقِّه» للخطيب البغدادي (٢/ ١٦٠)، «إعلام الموقِّعين» لابن القيِّم (١/ ٣٣).

(٢) «الإحكام» لابن حزم (٦/ ٢٩٦).

علماءِ الشريعة على طريقة طلب الدليل واسترواء النص، وكيف حكم به في مُحكَمِ كتابِ الله أو على لسان رسوله ﷺ في تلك المسألة، فيُفيدونه النصَّ إن كان ممَّن يعقل الحُجَّةَ إذا دُلَّ عليها، أو يفيدونه مضمونَ النصِّ بالتعبير عنه بعبارةٍ يفهمها فَهْمَ الرُّواةِ وهو مسترو، وهذا عاملٌ بالرواية لا بالرأي، والمقلِّدُ عاملٌ بالرأي لا بالرواية؛ لأنَّه يقبلُ قولَ الغيرِ مِن دونِ أن يطالبَه بحُجَّةٍ»[١].

وتأسيسًا على ما تقدَّم فعلى المستفتي ـ في هذه الأحوالِ ـ العملُ بالفتوى فيما إذا اطمأنَّتْ نفسُه إليها مع وفرة الثقة وسكونِ النفس إلى المفتي، أمَّا إن وُجِدَتْ أسبابٌ مانعةٌ من الثقة بالمفتي كأنْ يُرمى بالجهل والبدع أو المحاباة في فتواه، أو يُعْرَفَ عنه الفتوى بالحِيَل والرُّخص المخالِفَة للأحكام الشرعية والمجانِبَة لتعاليم الدِّين، أو عدمُ التزامه في فتواه بالكتاب والسنَّة والتَّقيُّدِ بمدلولَيْهما؛ فلا يجوز ـ والحالُ هذه ـ العملُ بفتواه، ولا تُخلِّصه هذه الفتوى من الله، لعلمه أنَّ الأمرَ في سريرته على خلاف ما أُفتي به، ومثيلُه في النَّظائر: قضاءُ القاضي له مع علمِه أنَّ الحكمَ في الباطن على خلاف ما قضى به في الظَّاهر، فإنَّ ذلك لا يُنجيه مِن الله، ولا ينفعه حكمُ القاضي، وقد ثبت عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «**فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ فَلْيَتْرُكْهَا**»[٢]، بل على المستفتي تَكرارُ الاستفتاء إذا انتفتِ الثقةُ بالمفتي للأسباب المانعة على نحو ما تقدَّم، ويُعيد سؤالَه حتَّى تحصلَ له الطُّمأنينةُ الكافيةُ للعمل بالفتوى.

---

(١) «القول المفيد» للشوكاني (٨٨).

(٢) متَّفقٌ عليه: أخرجه البخاري (٢٤٥٨)، ومسلم (١٧١٣)، من حديث أمِّ سلمة رضي الله عنها.

وحقيقٌ بالتنبيه أنه لا يجوزُ للمستفتي ـ إجماعًا ـ تتبُّعُ الرُّخَصِ والتَّخيُّرُ بين أقـوال المفتين بالرأي المجرَّد والتشهِّي، وفي هذا المعنى يقول ابنُ القيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وبالجملة، فلا يجوز العملُ والإفتاءُ في دين الله بالتشهِّي والتخيُّرِ وموافقةِ الغرض، فيطلبَ القولَ الذي يوافق غرضَه وغرضَ من يُحابيه فيعملَ به ويُفتيَ به ويحكمَ به، ويحكمَ على عدوِّه ويُفتيَه بضدِّه، وهذا من أفسقِ الفسوق وأكبرِ الكبائر، والله المستعان»[1]، بل على المستفتي أن يعملَ بما يُثْلِجُ صدْرَه وتسكن النَّفسُ إليه ممَّا يراه ـ قَدْرَ استطاعتِه ـ الأقربَ للصَّوابِ، لقوله ﷺ من حديث النَّوَّاسِ بنِ سمعانَ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «**الْبِرُّ حُسْنُ الخُلُقِ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي نَفْسِكَ وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ**»[2]، وكذلك قولُه ﷺ من حديثِ وابصةَ بْنِ معبدٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «**اسْتَفْتِ نَفْسَكَ، اسْتَفْتِ قَلْبَكَ يَا وَابِصَةُ ـ ثَلَاثًا ـ، البِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ واطْمَأَنَّ إِلَيْهِ القَلْبُ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ**»[3]؛ ذلك لأنَّ اللهَ سبحانه وتعالى فطر عبادَه على معرفة الحقِّ والسكون إليه وقَبوله، وقلبُ المؤمن يطمئنُّ بذكره، وينشرح بنور الإيمان، فيُرْجَعُ إليه عند الاشتباه، فما سكن إليه وارتاح فهو البرُّ، وما لم يطمئنَّ إليه فهو الإثم، قال تعالى: ﴿**أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ٢٨**﴾ [الرعد]؛

---

(١) «إعلام الموقِّعين» لابن القيِّم (٤/ ٢١١).

(٢) رواه مسلم برقم: (٢٥٥٣) من حديث النَّوَّاس بن سمعان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٣) رواه أحمد في «مسنده» رقم (١٨٠٠٦)، والدَّارمي في «سننه» رقم (٢٥٣٣)، وحسَّنه النووي في «الأربعين» (١٩٢)، والألباني في «صحيح الجامع» (٩٤٨).

لأنَّ الفتوى غيرُ التَّقوى والورع، ولأنَّ المفتِيَ ينظر للظَّاهر، كما ثبت عنه ﷺ: «**فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ**»(١)، والمستفتي يعلم من نفسه ما لا يعلمه المفتي، فيجب على المستفتي ـ والحالُ هذه ـ تركُ الفتوى إذا حاكَ في نفسه شيءٌ منها وتردَّد في صَدْرِه، وإنَّما يعمل بفتواه التي تطمئنُّ نفسُه إليها وتسكن.

هذا كلُّه إذا كانتِ الفتوى تقترن معها الأسبابُ المانعةُ مِنَ الثِّقَةِ بفتواه، ومؤسَّسةً غالبًا على مجرَّدِ الظَّنِّ أو ميلٍ إلى الهوى من غير دليلٍ شرعيٍّ، أمَّا إذا كانت الفتوى مؤسَّسةً على دليلٍ شرعيٍّ وتقيَّدَ المفتي بالكتاب والسنَّة، وكان عالِمًا عدلًا مُتَّصفًا بالصِّدقِ والأمانةِ، فالواجبُ على المستفتي أن يأخذَ بالفتوى وأن يلتزمَها، وإن لم ينشرح صدرُه لها وحاكتْ في نفسِه، إذ كان النَّبيُّ ﷺ يأمر أصحابَه بما لا تنشرح صدورُ بعضِهم له فيمتنعون أو يتوقَّفون عن تنفيذِ أمرِه، وكان هذا من زيادة إيمانهم وإخلاصهم كما حدث في عُمْرَةِ الحُدَيْبِيَةِ لَـمَّا أمرهم بنحر هديهم والتحلُّلِ من العمرة، وكذلك لَـمَّا تفاوضَ مع قُريشٍ وأمر أصحابَه أن يرجعوا مِن عامِهم ونحوِ ذلك.

وعليه، فما كان من فتوى مدعمَّةٍ بدليلٍ شرعيٍّ صحيحٍ فليس للمؤمن إلَّا طاعةُ الله ورسوله لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأحزاب: ٣٦]، بل الواجبُ التَّسليمُ والرِّضا واطمئنانُ النفس وانشراحُ الصدر عند تَلَقِّيه، لقوله تعالى: ﴿ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ**

(١) مُتَفَقٌ عليه، تقدَّم من حديث أمِّ سلمة رضي الله عنها.

﴿يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء].

هذا، والمفتي إن عدل عن فتواه إلى غيرها كأنْ يتزوَّجَ المستفتي بفتواه، ثمَّ غَيَّر المفتي اجتهادَه؛ فلا يَلزم المستفتيَ أن يسرِّح زوجتَه بعد تغيُّرِ الفتوى، كما لا يلزم المفتِيَ إعلامُه بالتَّغيُّر؛ لأنَّ اجتهادَه الثَّاني لا ينسخ اجتهادَه الأوَّلَ، فلا يعاملُه معاملةَ الشرع للنصوص؛ ذلك لأنَّ «**الشَّارِعَ رَافِعٌ وَوَاضِعٌ لَا تَابِعٌ**»، فإذا نُسِخَ القولُ الأوَّلُ رُفِعَ اعتبارُه رفعًا كُلِّيًّا، بخلاف المجتهد ففي كلا اجتهادَيْهِ هو طالبٌ حُكمَ الشَّرعِ ومُتَّبعٌ لدليله في اعتقاده أوَّلًا وفي اعتقاده ثانيًا، فإن حصل له غلطٌ في اجتهاده الأوَّل فإنَّه يُجوِّز على نفسه في اجتهاده الثاني ما اعتقده في اجتهاده الأوَّل ما لم يرجعْ إلى نصٍّ قاطعٍ أو إجماعٍ قائمٍ. ومنه يتبيَّن أنَّ المجتهد ليس برافعٍ ولا واضعٍ، كما هو عليه أمرُ الشَّرعِ؛ لأنَّ قول الشَّارع إنشاءٌ وأقوالَ المجتهدين إخبارٌ، فليس لها حكمُ النَّاسخ من قول الشارع[1]، ولذلك تقرَّر أنَّ «**الاجْتِهَادَ لَا يُنْقَضُ بِمِثْلِهِ**»[2]؛ لأنَّ في نقضِه عدمَ استقرارِ الحكمِ، ويُفضِي إلى وقوع الشغب بين الناس، إذ لو نُقِضَ الاجتهادُ بالاجتهاد لنُقِض النَّقْضُ وتسلسل واضطربتِ الأحكامُ ولم يُوثَـقْ بها. وقد

---

(١) انظر فتوى الشريف التِّلمساني في «قول الإمام المجتهد المرجوع عنه» من تحقيقنا لمفتاح الوصول (٢٢٠).

(٢) انظر هذه القاعدة المهمَّة في الفقه الإسلاميِّ لا سيَّما في باب الحكم والقضاء في «الأشباه والنَّظائر» للسيوطي (١٠١)، و«الأشباه والنَّظائر» لابن نجيم (١١٥).

صحَّ عن عُمَرَ بْنِ الخطَّابِ رضي الله عنه في مسألة المشتركة أنه قال: «تِلْكَ عَلَى مَا قَضَيْنَا، وَهَذِهِ عَلَى مَا قَضَيْنَا»[1]، فلم يُبْطِلِ الأوَّلَ، ثمَّ جَرَتْ هذه الكلمةُ العُمَرِيَّة مجرى المثل[2].

وجديرٌ بالذِّكرِ أنَّ هذه المسائلَ المُفْتَى بها جاريةٌ مجرى حُكم الحاكم، إذ لا يسوغُ للحاكمِ أن ينقضَ حُكْمَ مَن قبله إذا ما خالفه تحقيقًا لاستقرار الحكم ومنعًا من وقوع الشغب ـ كما تقدَّم ـ أمَّا المسائلُ الأخرى التي لا تجري هذا المجرى فإنَّ الأحوطَ للمستفتي أن يُعِيدَ استفتاءَه في حكمِ حادثةٍ تقدَّمتْ فيها فتواه وعَمِل بها لاحتمالِ أن يكونَ المفتي قد غيَّر اجتهادَه أو لاحتمالِ طروءِ بعضِ ما يُغيِّر حُكْمَ الحادثة.

ولا يجب على المفتي إخبارُ المستفتِي بتغيُّر فتواه ـ كما تقدَّم ـ إلَّا إذا ظهر للمفتي قطعيَّةُ خطئِه لمقابلةِ اجتهاده لنصٍّ لا معارضَ له أو إجماعِ الأمَّةِ، إذ قد تقرَّر في الأصولِ أَنْ «لَا اجْتِهَادَ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ أَوِ الإِجْمَاعِ»، ففي هذه الحالة يجب عليه إخطارُه بالحكم وإعلامُه به.

هذا، والعلماءُ متَّفقون على أنَّ المجتهد إذا غلب على ظنِّه الحكمُ بعد اجتهاده لم يَجُزْ له تقليدُ غيره، أمَّا المسائلُ الشرعية التي لم يحقِّقِ القولَ فيها ولم يجتهد فالظَّاهرُ من مذاهبِ أهل العلم عدمُ جواز تقليد غيره مع ضيق الوقت ولا مع سَعَته، لا فيما يخصُّه ولا فيما يُفْتِي به؛ لأنَّ التَّقليدَ حكمٌ شرعيٌّ يفتقر إلى دليلٍ

---

(١) «مصنَّف عبد الرزَّاق» (١٩٠٠٥)، و«السنن الكبرى» للبيهقي (٣٢٥٤).

(٢) «غمر عيون البصائر» للحموي (١/ ١٤١).

والأصلُ عدمُه، ولا يَلْزَمُ من جوازه في حقِّ العامِّيِّ العاجز عن التوصُّل إلى تحصيلِ مطلوبٍ في الحكم جوازُ ذلك في حقِّ من له أهليَّةُ التوصُّل إلى الحكم وهو قادرٌ عليه، ووثوقُه بما هو فيه مجتهدٌ أتمُّ من وثوقه بما هو مقلِّدٌ فيه، ولأنه إذا فَرَضْنا جدلًا جوازَ تقليدِ غيره فإنَّما ذلك بشرطِ أن لا يوجَدَ منه اجتهادٌ في ذلك الحكم بنفسه، فإن وُجِدَ منه اجتهادٌ تعيَّن ما صار إليه اجتهادُه وسقط التَّقليدُ، كالماء مع التيمُّم، إذ إنَّ ظنَّه أصلٌ وظنَّ غيره بدلٌ فلا يجوزُ المصيرُ إليه إلَّا بدليلٍ، علمًا أنَّه يجوزُ له أن ينقلَ للمستفتي مذهبَ الأئمَّة إرشادًا إلى ذلك المذهب، ولا يُفْتِي هو بتقليدِ أحدٍ، كما يجوز له إذا تعذَّر عليه وجودُ دليلٍ في المسألة المبحوثِ فيها بعد بذْلِ الوُسْع واستفراغِ الطَّاقة أن يُفْتِيَ بمذهبِ غيرِه اضطرارًا لا دِينًا.

أمَّا العملُ بقاعدة «الخُرُوجُ مِنَ الخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ» فإنَّما ذلك إذا كان مأخذُ المخالف قويًّا، أمَّا إذا كان مأخذُه ضعيفًا فلا يُقام لخلافه وزنٌ، إذ ليس الورعُ والحيطةُ ـ حينئذٍ ـ الخروجَ من الخلاف؛ لأنَّ شرطَه أن لا تؤدِّيَ مراعاتُه إلى تركِ واجبٍ أو إهمالِ سُنَّةٍ ثابتةٍ أو خرقِ إجماعٍ، بل الورعُ في مخالفته لموافقة الشرع، فإنَّ ذلك أحفظُ وأبرأُ للدِّين والذمَّة، ولا يخفى أنَّ تمييزَ الضعف من القوَّة يكفي فيه أدنى تأمُّلٍ.

وأخيرًا، فاعلَمْ أنَّ العلمَ درجاتٌ وأنَّ العلماءَ متفاوتون في المراتب وهُمْ بشرٌ يُخْطِئون، إذ ليس أحدٌ إلَّا يُؤْخَذُ من قوله ويُرَدُّ إلَّا النبيَّ ﷺ، وهم مأجورون في اجتهادِهم وإن أخطأوا، ومِن حقِّهم إذا أخطأوا أن يُقدَّمَ لهم النُّصحُ

بأسلوبٍ لائقٍ بمقامهم على وجهٍ يؤدِّي الغرضَ، ولا يصحُّ أن يُشنَّعَ عليهم ولا على طلبة العلم بسببِ خطئِهم، ولا اتِّهامُهم بالتعالُمِ أو نبزُهم بالتقليدِ لتُدْفَعَ أقوالُهم من أجْلها، والعبرةُ بالتبيُّن والتثبُّت الذي أمر به تعالى فيمن تُكلِّم فيه، والمشهودُ له بالعلم والفضل في الأمَّة فإنَّ خطأَه بالنسبة إلى صوابه يسيرٌ، والاعتبارُ في الحكم عائدٌ إلى كثرة فضائلِه، إذ «**لِلأَكْثَرِ حُكْمُ الكُلِّ**»، وما كان من كلامٍ مبنِيٍّ على الهوى أو الحسد أو العصبيَّة: فإنْ كان من قرينه فإنَّ «**كَلَامَ الأَقْرَانِ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ بَعْضِهِمْ فِي بَعْضٍ يُطْوَى وَلَا يُرْوَى**»، وإن كان من غير عالمٍ فلا يجوز أن يَحْكُمَ على العالم بالخطإ والتعالُم والتقليد؛ لأنَّ الجاهلَ لا يعرف خطأَ نفسه فأنَّى له أن يعرفَ خطأَ غيره، والطَّعنُ في ذوي الفضل والقدحُ فيهم سبيلُ أهل الزَّيغ والضَّلال؛ لأنَّ الطعن في حَمَلَة الدِّين هو طعنٌ في الدِّين.

وإذا كان من حقِّ جميع المؤمنين التعاونُ معهم على البرِّ والتَّقوى والتماسُ العذر لهم وإحسانُ الظنِّ بهم؛ فالعلماءُ وطُلَّابُ العلم أحقُّ بذلك وأَوْلى، والتعاونُ بينهم أمرٌ محمودٌ وممدوحٌ، ودفعُ الخلاف المفضي إلى التنازع والتدابر واجبٌ؛ إذ ما كان مفروضًا على العامَّة الاستقامةُ عليه فعلى العلماء من بابِ أَوْلى لكونهم خيرَ الأُمَّة ومحلَّ ثقة الناس بهم، ثمَّ من يليهم من طلَّاب العلم؛ إذ لا سبيلَ لتكوين العلماء إلَّا الأخذُ عن العلماء، فلذلك وجب السعيُ إليهم وموالاتُهم ومحبَّتُهم؛ لأنَّ طاعتَهم تَبَعٌ لطاعة الله تعالى، إذ هم الموجِّهون والمُرْشِدُون والأدلَّاءُ على حكم الله، فينبغي حالَ الاختلاف بين الأقران أو بين الشيخ وتلميذه عدمُ المبادرة إلى الاعتراض قبل التوثُّق، أو التقليلِ من قَدْرِ أحدهما عند الآخر، أو

اتِّهامِهم قبل اتِّهام رأيه، أو التشنيعِ قبل التثبُّت والنصح؛ فإنَّ سلوكَ مثل هذا المنهاج في التعامل يؤدِّي بطريقٍ أو بآخَرَ إلى التدابر والمصادمة والهجران، ويُوقِعُ العداوةَ والبغضاء بين المسلمين، ولا شكَّ أنَّ هذه النَّتيجةَ مذمومةٌ شرعًا، والوسيلةُ إليها تأخذُ حُكْمَها؛ لأنَّ «**الوَسَائِلَ لَهَا حُكْمُ المَقَاصِدِ**»، «**وَكُلُّ مَا أَدَّى إِلَى حَرَامٍ فَهُوَ حَرَامٌ**»، بل ينبغي أن تكون المعاملةُ مبنيَّةً على التَّآخي والتعاوُن على الخير مع صفاء القلوب ونبذِ الفُرقة وتحقيقِ الأُلفة، فإنَّها لأجل مكانتها ولعظيم شرفها امتنَّ اللهُ تعالى بها على عباده حيث قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال عزَّ وجلَّ ـ أيضًا ـ: ﴿لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ﴾ [الأنفال: ٦٣].



القول بالموجب[١]
كأحد الأسئلة الواردة على القياس[٢]

السـؤال:

نود من شيخنا أن يتكلم عن مسألة القول بالموجب؟

الجـواب:

يرى بعض الأصوليِّين أنَّ أصل الأسئلة الواردة على القياس وهي المعبَّر عنها ـ أيضًا ـ بالاعتراضات من فنِّ الجدل، وهو ما اختاره أبو حامدٍ الغزَّاليُّ، حيث اعتبرها كالعلاوة على علم أصول الفقه[٣]، غير أنَّ جمهورهم جعلوها من علم الأصول، لكونها من مكمِّلات القياس المعدودِ من أصول الفقه، ومكمِّلُ الشيء من ذلك الشيء، لذلك أطنب جماعةٌ من الأصوليِّين في ذكر مباحث المنطق

---

(١) «الموجَب»: بفتح الجيم، ومعناه: «القول بما أوجبه دليل المستدلِّ».

أمَّا «الموجِب» بكسرها فهو: «الدليل المقتضي للحكم»، [«البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٢٩٧)].

(٢) انظر تفصيل الأصوليين لهذا المبحث في «المعتمد» لأبي الحسين (٢/ ٨٢١)، «أصول الشاشي» (٣٤٦)، «المعونة في الجدل» للشيرازي (٢٤٦)، «المنهاج» للباجي (١٧٣)، «الجدل» لابن عقيل (٦٠)، «البرهان» للجويني (٢/ ٩٧٣)، «المنخول» للغزَّالي (٤٠٢)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ٣٩٥)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٧٠)، «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٢٩٧)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢٢٨)، «المذكِّرة» للشنقيطي (٣٠٨).

(٣) انظر: «المستصفى» للغزَّالي (٢/ ٢٤٩).

والعربيَّة والأحكام الكلاميَّة لهذه الشبهة، وهي كونُها من موارده ومكمِّلاته[١].

وهذه الأسئلة قد تَرِدُ من مستفيدٍ يقصد معرفةَ الحكم خالصًا، أو من معاندٍ يقصد ـ من وراء السؤال ـ قَطْعَ حُجَّة خصمه في حكم حادثةٍ من الأقيسة، حيث يعترض على صلاحية العلَّة التي تمسَّك بها المستدلُّ لإبطال تمسُّكه بالقياس، أو يُسلِّم المعترِض بمقتضى دليل المستدلِّ مع بقاء الحكم المتنازَع فيه، فمِن هذه الأسئلة ما يقدح في العلَّة فقط كالنقض والمعارضة، ومنها ما يَرِدُ على الدليل والعلَّة أو غيرها كالقول بالموجَب.

فحقيقة القول بالموجَب إذن هي: «تسليم ما جعله المستدِلُّ موجَبًا لدليله مع بقاء الخلاف»[٢].

بمعنى أن يُسلِّم المعترِض مدلولَ الخصم مع بقاء النِّزاع في الحكم، وذلك بجعل المدلول الذي سلَّمه الخصمُ ليس هو محلَّ النِّزاع، أي ورود دعوى نصب الدليل في غير محلِّ النزاع. غير أنَّ هذا الحدَّ الذي عُرِّف به الموجَب لا يجعله يختصُّ بالقياس، بل هو صالحٌ لكلِّ دليلٍ، لذلك جعله البيانيُّون من جملة أنواع البديع[٣] ومثَّلوا له بقول الشاعر عليِّ بنِ فضلٍ المجاشعيِّ القيراوني:

وَإِخْــوَانٍ حَــسِبْتُهُمُ دُرُوعًــا ... فَكَانُوهَــا وَلَكِــنْ لِلأَعَــادِي

---

(١) انظر: «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران (٢/ ٣٤٦).

(٢) انظر: «روضة الناظر» (٢/ ٣٩٥)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢٢٨).

(٣) انظر: «الإيضاح في علوم البلاغة» للخطيب القزويني (٥٣٢ ـ ٥٣٦)، «شرح الكفاية البديعية» للصفيِّ الحلِّي (٩٦).

وخلتُهُمُ سِهَامًا صَائِبَات فَكَانُوهَا وَلَكِنْ فِي فُؤَادِي
وَقَالُوا قَدْ صَفَتْ مِنَّا قُلُوبٌ لَقَدْ صَدَقُوا وَلَكِنْ عَنْ وِدَادِي
وَقَالُوا قَدْ سَعَيْنَا كُلَّ سَعْيٍ لَقَدْ صَدَقُوا وَلَكِنْ فِي فَسَادِي[1]

وبقول ابن الحجَّاج:

قُلْتُ: ثَقَّلْتُ إذْ أَتَيْتُ مِرَارًا قَالَ: ثَقَّلْتَ كَاهِلِي بِالأَيَادِي
قُلْتُ: طَوَّلْتُ قَالَ: أَوْلَيْتَ طَوْلاً قُلْتُ: أَبْرَمْتُ قَالَ: حَبْلَ وِدَادِي[2]

ومن شواهده في القرآن الكريم قولُه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، حيث ورد تعقيبًا على قول عبد الله بنِ أُبَيٍّ بنِ سلولٍ وأمثاله: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]، فأراد إثباتَ حكم الإخراج من المدينة لمن له الصفةُ المذكورة وهي العِزَّة، وأراد إثباتَها لنفسه، فكان أن رُدَّ عليه بأنَّ تلك الصفة ثابتةٌ، لكنْ لغيره لا له، مع بقاء مقتضى الحكم وهو الإخراج، بمعنى أنَّ العزَّة ثابتةٌ لكنْ لا له وإنَّما لله ولرسوله وللمؤمنين[3].

ومنهم من حَدَّه بـ: «تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النِّزاع فيه».

قال ابن المنيِّر: «وهو غير مستقيمٍ؛ لأنَّه يدخل فيه ما ليس منه، وهو

---

(١) انظر: «لسان الميزان» لابن حجر (٤/ ٢٤٦)، «طبقات المفسِّرين» للسيوطي (٧٢)، «بغية الوعاة» للسيوطي (٣٤٥).

(٢) انظر: «الإيضاح» للقزويني (٥٣٣)، «شرح الكافية» للصفيِّ الحلِّي (٩٦).

(٣) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٢٩٩)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤/ ٣٤٠)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٣/ ١٣٢).

بيان غلط المستدِلِّ على إيجاب النيَّة في الوضوء بقوله: «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شاةٌ»، فقال المعترض: أقول بموجَب هذا الدليل لكنَّه لا يتناول محلَّ النِّزاع، فهذا ينطبق عليه الحدُّ وليس قولًا بالموجَب؛ لأنَّ شرطه أن يظهر عذرٌ للمستدلِّ في الغلط، فتمامُ الحدِّ أن يقال: «هو تسليم نقيض[1] الدليل مع بقاء النِّزاع حيث يكون للمستدلِّ عذرٌ معتبر»[2].

هذا ويمكن تعريفُه بقولنا: «هو التسليم بمقتضى الدليل المنحرف عن محلِّ النِّزاع»، وهذا التعريف ـ في نظري ـ يدفع الإشكالَ الوارد على التعريفات السابقة من جهة عدم الشعور بتحقُّق ورود الدليل على حكم المسألة المتنازَع فيها؛ لأنَّ الاستدلال على غير محلِّ النِّزاع لا يمكن القول بموجَبه، والاستدلال على غير محلِّ النِّزاع لا يُعتدُّ به، ومنه يستفاد تسليمُ المعترِض بمقتضى الدليل الذي أتى به المستدِلُّ ظانًّا أنه يتضمَّن مطلوبَه في حكم المسألة المتنازَع فيها مع كونه غير متضمِّنٍ.

والفرق بينه وبين المعارضة: أنَّ حاصله يرجع إلى خروج الدليل عن محلِّ النِّزاع، والمعارضةُ فيها اعترافٌ بأنَّ للدليل دلالةً على محلِّ النِّزاع.

✻ ومن أمثلة القول بالموجَب ما يأتي:

ـ كاحتجاج المستدلِّ على أنَّ الوقوف في الصلاة في السفينة فرضٌ؛ لأنَّه

---

(١) كذا، ولعلَّ الصواب: مقتضى.

(٢) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٢٩٨)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢٨٨).

فرضٌ في الصلاة في غير السفينة، فوجب أن يكون فرضًا فيها كسائر الفروض.

فيقـول المخالف: أقول بموجَب هذه العِلَّة، فإنَّ القيام عندي فرضٌ في السفينة إذا كانت واقفةً، وإنَّما النِّزاع فيها إذا كانت جاريةً(١).

ـ كقول المستدلِّ في الإجارة: إنَّها لا تنفسخ بالموت؛ لأنَّ الموت معنًى يزيل التكليفَ، فلا يُبْطِل الإجارة مع سلامة المعقود عليه كالجنون والإغماء.

فيقول الخصم: أُسلِّم بموجَب هذه العِلَّة؛ لأنَّ الذي يزيل التكليفَ هو الموت، والموت لا يُبطل الإجارةَ، وإنَّما يبطلها انتقال الملك، فلو انتقل بغير موتٍ بَطَلت الإجارةُ وإن لم يوجد الموت المزيلُ للتكليف(٢).

*** مورد القول بالموجب:**

ـ ودعوى المستدلِّ التي يَرِدُ عليها القول بالمُوجَب أربعةُ مواضع:

الأوَّل: أن ينصب المستدلُّ دليلَه على إبطال ما يظنُّه مَدْرَكًا لخصمه ومأخذًا لمذهبه، يعني: أن يستنتِج من الدليل إبطالَ ما يتوهَّم منه أنه مبنى الخصم في المسألة المتنازَع فيها، والخصمُ يَمنع ذلك، وعليه فلا يَلْزَمُ من إبطاله إبطالُ مذهبه.

وورودُ هذا النوع من القول بالموجَب أغلبُ على المسائل والمناظرات من جهةِ أنَّ خفاء المآخذ والمدارك أغلبُ من خفاء الأحكام ومحالِّ الخلاف

---

(١) انظر: «المنهاج» للباجي (١٧٣).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة، «المعونة» للشيرازي (٢٤٦/ ٢٤٧).

بالنظر إلى قِلَّة العارفين بها والمطَّلعين على أسرارها، ولهذا قد يشترك الخواصُّ والعوامُّ في معرفة الحكم المنقول عن الإمام دون اشتراكهم في معرفة مداركه ومبانيه، ومن ثَمَّ كان ورودُ احتمال الخطأ في مأخذ الإمام أقربَ من احتمال الخطأ في الحكم المدلول عليه فيما يُنسب إليه[١].

ومثالُه: قول المستدلِّ في مسألة القتل بالمثقَّل: «التفاوت في الوسيلة[٢] لا يمنع وجوبَ القصاص كالتفاوت في المتوسَّل إليه»[٣].

فيقول المعترض الحنفي: «أقول بموجَب هذا الدليل، ولكن لا يلزم من إبطال مانعٍ انتفاءُ جميعِ الموانع وإثباتُ وجوب القصاص؛ لجواز انتفاء المقتضي لذلك، أو وجودِ مانعٍ آخرَ، أو فواتِ شرطٍ»[٤].

الثاني: أن يستنتج المستدِلُّ من الدليل ما يتوهَّمه محلَّ النِّزاع أو لازمَ محلِّ النزاع، وليس الأمر كذلك.

---

(١) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ٣٩٧)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٧٠)، «منتهى السول» لابن الحاجب (٢٠١)، «شرح العضد» (٢/ ٢٧٩)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٣/ ١٣٢).

(٢) أي: التفاوت في آلة القتل من سيفٍ أو رمحٍ أو سهمٍ أو رصاصٍ أو مطرقةٍ ونحو ذلك سواءٌ كانت الآلة محدَّدةً أو مثقَّلةً.

(٣) أي: التفاوت في القتل كالطعن والقتل والجزِّ وضرب العنق ونحو ذلك.

(٤) انظر المصادر السابقة. والظاهر من اعتراض الحنفيِّ في منع القصاص بالمثقَّل عدمُ تحقُّق بعض أجزاء العلَّة المركَّبة المتمثِّلة في العمدية، حيث لا يَلزم من قصدِه الضربَ بالمثقَّل تعمُّدُ إزهاق روحه، ولهذه الشبهة جَعَله من الخطإ شبه العمد.

مثاله: كمن يستدلُّ على أنَّ مَن أتى حَدًّا خارج الحرم ثُمَّ لجأ إلى الحرم فإنَّه يُستوفى منه الحدُّ لوجود سبب جواز الاستيفاء منه فكان جائزًا.

فيقول الخصم: «أُسلِّم بموجَب دليلك، وأنَّ استيفاء الحدِّ جائزٌ، وأنا أنازع في هتك حرمة الحرم، وليس في دليلك ما يقتضي جوازَه»[1].

مثالٌ آخر: قول المستدلِّ: «القتل بمثقَّلٍ قتلٌ بما يقتل غالبًا، فلا ينافي القصاصَ، فيجب فيه القصاص قياسًا على الإحراق بالنار».

فيقول المعترض: «أُسلِّم بعدم المنافاة بين القتل بمثقَّلٍ وبين ثبوت القصاص، غير أنَّ عدم المنافاة ليس محلَّ النِّزاع أو لازمَه، وليس في دليلك ما يستلزم وجوبَ القصاص»[2].

الثالث: أن يعترض المستدلُّ لحكمٍ يمكن للمعترض أن يحمله بالتسليم على الصورة المتَّفق عليها، ويبقى الخلاف قائمًا فيما عداها.

مثاله: قول المستدلِّ في وجوب زكاة الخَيل: «حيوانٌ تجوز المسابقة عليه فوجبت فيه الزكاة قياسًا على الإبل».

فيقول الخصم: «أنا أقول بموجَبه، وعندي أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع إنَّما هو في زكاة العين»[3].

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٧٠)، «نزهة الخاطر» لابن بدران (٢/ ٣٩٦).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤/ ٣٤٢)، «المذكِّرة» للشنقيطي (٣٠٩).

(٣) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ٤٠٠)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٧١).

الرابع: أن يسكت المستدلُّ في دليله عن صغرى غيرِ مشهورةٍ[(١)] من قياسه خشيةَ منع الخصم لها حالَ التصريح بها.

مثاله: قول المستدلِّ في اشتراط النيَّة في الوضوء والغُسل: «كُلُّ ما هو قربةٌ شرطُه النيَّةُ كالصلاة»، ويسكت عن مقدِّمة قياسه وهي: «الوضوء والغُسل قربةٌ».

فيقول الخصم: «هذا مُسلَّمٌ أقول بموجَبه أنَّ ما فيه قربةٌ يُشترط فيه النيَّة، ولا يَلْزَمُ اشتراطُها في الوضوء والغُسل»[(٢)]؛ لأنَّ المقدِّمة الواحدة لا تُنْتِجُ، فلو صرَّح المستدلُّ بالصغرى لمنعها الخصمُ وخرج عن القول بالموجب[(٣)].

* طرق دفع القول بالموجَب:

ويدفع المستدلُّ القولَ بالموجَب بحسب الاعتبارات من المواضع السابقة على ما يأتي:

الأول: وجواب المستدلِّ على القول بالموجب في الاعتبار الأوَّل يكون

---

(١) يُشترط في صغرى القياس المسكوت عنها أن تكون غيرَ مشهورةٍ، فلو كانت مشهورةً فهي كالمذكورة، فللخصم منعُ الصغرى فقط ولا يأتي فيه القولُ بالموجَب. وتكون مشهورةً إذا كانت ضروريةً أو متَّفقًا عليها بين الخصمين. [انظر: «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤/ ٣٤٤)، «نشر البنود» للعلوي (٢/ ٢٢٨)، «المذكِّرة» للشنقيطي (٣١٠)].

(٢) الوضوء والغُسل عند الأحناف طهارةٌ معقولة المعنى وليست قربةً. [انظر: «تبيين الحقائق» للزيلعي (١/ ٥)، «الاختيار» لابن مودود (١/ ٩)، «بداية المجتهد» لابن رشد (١/ ٨)].

(٣) انظر: «نشر البنود» للعلوي (٢/ ٢٢٨)، «المذكِّرة» للشنقيطي (٣١٠).

بالطرق التالية:

١/ أن يبيِّن المستدلُّ حُكْمَ محلِّ النِّزاع منه بوجود مقتضيه ممَّا ذكره في دليله إن قدر على بيانه.

مثاله فيما تقدَّم: في مسألة القتل بالمثقَّل، فللمستدلِّ أن يجيب عن الخصم بقوله: «إن سلَّمت أنَّ تفاوُت الآلة لا يمنع القصاصَ فالقتلُ المُزْهِق هو المقتضي، والتقدير أنه موجودٌ».

أو يجيب: «بأنه يَلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاصَ وجودُ مقتضي القصاص بناءً على أنَّ وجود المانع وعدمَه قيام المقتضي، إذ لا يكون الوصفُ مانعًا بالفعل إلَّا لمعارضة المقتضي فيستدعي وجودَه، ولذلك لـمَّا كان الحكمُ يدور مع مقتضيه وجودًا وعدمًا لم يصحَّ عُرفًا الاهتمامُ بسلب المانع إلَّا عند قيام المقتضي، وإلَّا فالاهتمامُ بسبب[1] المقتضي أَوْلى»[2].

٢/ أن يبيِّن المستدِلُّ أنَّ الخلاف المقصود يعرض له في الدليل إمَّا بإقرارٍ أو باعترافٍ من المعترض، كأنْ يجيب المستدلُّ بـ: «أنَّ الكلام في محلِّ النِّزاع وهو صحَّةُ بيع الغائب مثلًا، لا فيما اعترض به الخصمُ وهو ثبوتُ خيار الرؤية، وقد ورد فيه الاستدلال، وذلك فيما تيسَّر له وفي حدود الإمكان».

٣/ أن يبيِّن أنَّ المسألة مشهورةٌ بالخلاف بالنقل عن أئمَّة المذهب، كاستدلال

---

(١) كذا، ولعلَّ الصواب: بسَلْبِ.

(٢) انظر: «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران (٢/ ٣٩٨).

المستدلّ في مسألة المديون لو ذكر في الدليل حكمًا: أنَّ الدَّين لا يمنع وجوب الزكاة.

فيقول المعترض: «أُسلِّم أَنَّه لا يمنع ذلك، لكن لِـمَ قلت: إنَّ الزكاة تثبت ؟».

فيجيب المُستدلُّ: «هذا القول بالموجَب لا يُسمع؛ لأنَّ محلَّ النِّزاع في هذه المسألة مشهورةٌ»، والشهرةُ بذلك دليل وقوع الخلاف فيه، ودعوى الجهل بالمشهورات غير مقبولةٍ[1].

الثاني: أن يبيِّن المستدِلُّ بأنه محلُّ النِّزاع أو لازمُه.

ومثاله: أن يستدِلَّ في مسألة قتل المسلم بالذمِّيِّ بقوله: «لا يجوز قتلُ مسلمٍ بذِمِّيٍّ قياسًا على الحربيِّ».

فيقول الخصم: «أقول بالموجب، وهو عدمُ الجواز، بل يجب قتلُه به»؛ لأنَّ المراد من قولهم: «لا يجوز» نفيُ الإباحة التي معناها استواءُ الطرفين، ونفيُها ليس نفيًا للوجوب ولا مستلزمًا له.

وللمستدِلِّ أن يجيب: «إنَّ المعنيَّ بعدم الجواز تحريمُه، ويَلزم من ثبوت التحريم نفيُ الوجوب لاستحالة الجمع بين الضِّدَّين: الوجوب والتحريم»[2].

الثالث: وطريق المستدِلِّ في الدفع أن يبيِّن أنَّ القول بالموجَب فيه تغييرٌ

---

(١) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ٣٩٨)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٧١).

(٢) انظر: «شرح الكوكب» للفتوحي (٤/ ٣٤٥).

لكلام المستدلِّ عن ظاهره فلا يكون قولًا بموجَبه.

ففي مسألة وجوب زكاة الخيل واعتراضِ الخصم بالقول بموجَبه، غير أنه يحمله المعترض على الصورة المتَّفق عليها وهي زكاة التجارة، ويبقى النِّزاع في زكاة العين.

فللمستدِلِّ أن يجيب بأنه: «إذا كان النِّزاع في زكاة العين، فإنَّ ظاهر كلامي منصرفٌ إليها بقرينة الحال، أو بتعريفنا للزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف ومحلِّ الفتيا، ولأنَّ لفظ الزكاة يعمُّ زكاة العين والتجارة، فالقول به في زكاة التجارة قولٌ بالموجب في صورةٍ واحدةٍ ولا يستقيم؛ لأنَّ موجَب الدليل التعميم، والقول ببعض الموجب لا يكون قولًا بالموجب بل ببعضه»[1].

هذا، وينقطع المعترض بإيراد القول بالموجَب على وجهٍ يغيِّر كلامَ المستدِلِّ عن ظاهره لأنَّ وجوده كعدمه.

ومثـاله: فيما إذا قال المستدلُّ في مسألة إزالة النجاسة: «مائعٌ لا يزيل الحدث، فلا يرفع النجسَ والخبثَ كالمرق». **فيقول المعترض:** «أقول بموجبه، فإنَّ الخلَّ النجس ـ عندي ـ لا يزيل الحدثَ والخبث».

وللمستدلِّ أن يجيب: بأنَّ ظاهر كلامه إنَّما هو الخلُّ الطاهر ضرورةً لوقوع النِّزاع فيه، وهو معلومٌ من حال المستدلِّ واللفظُ يتناوله، فلا يصحُّ

(١) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ٤٠٠)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٧١).

إيرادُ القول بالموجب على وجهٍ يَلزم منه تغييرُ كلام المستدلِّ عن ظاهره[١].

الرابع: وطريق المستدلِّ في الدفع أن يبيِّن جوازَ الحذف لإحدى المُقدِّمتين، مع العلم بكون المسكوت عنه مرادًا ومعلومًا، فلا يضرُّ حذفُه بدليل المجموع لا المذكور لوحده؛ لأنَّ مراد المستدلِّ أنَّ الصغرى وإن كانت محذوفةً لفظًا فإنَّها مذكورةٌ تقديرًا، والمجموع يفيد المطلوب.

هذا، وله أن يدفع في الأنواع الأربعة بقرينةٍ أو بلام العهد؛ لأنَّ العهد مقدَّمٌ على الجنس والعموم أو نحوه[٢].

※ في حكم وجوب إبداء مستند القول بالموجب:

اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض إبداءَ مستند القول بالموجَب كأن يقول: «التفاوت في الآلة لا يمنع القصاصَ، ولكن لا يجب لانتفاء السبب»، أو يقول: «أسلِّم أنَّ زكاة التجارة تجب في الخيل، لكن زكاة العين لا تجب، ويدلُّ على عدم الوجوب ما يبديه من دليلٍ».

فذهب بعضهم إلى إلزامه بإبداء المستند لقربه من ضبط الكلام وصونه عن الخبط، ولاحتمال أن يكون هذا هو المأخذَ عنده كيلا يأتيَ به نُكرًا وعنادًا للمستدلِّ ليُفْحِمَه، وربَّما لم يكن خفاءٌ في نفس الأمر فيفضي إلى تضييع فائدة المناظرة.

---

(١) انظر المصدرين السابقين.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤/ ٣٤٦).

وذهب آخرون إلى عدم إلزامه بذلك؛ لأنَّه وفَّى بما هو حقيقة القول بالموجب وبقي الخلافُ بحاله، فيظهر أنَّ ما ذكره ليس بدليلٍ، وعلى المستدلِّ الجواب وهو أعرف بمأخذ مذهبه، فوجب تصديقه فيما ادَّعاه لغيره من الأخبار[1]، واختاره الآمدي[2].

والظاهر: أنَّ هذا الاختيار سديدٌ في المعترض المتديِّن العدل، أمَّا غيرُ العدلِ المعروفُ بعناده وحُبِّ الانتصار على الخصم ولو بالاسترسال في الكلام الذي يُخرجه عن قواعد الجدل، فإنَّه يَلْزَمُ مطالبتُه بمستند القول بالموجب تجنُّبًا لإفحام المستدلِّ بغير حقٍّ، ولتضييع فائدة المناظرة ونشر الكلام.

*** في تسمية القول بالموجب اعتراضًا:**

يذهب بعض أهل العلم إلى أنَّ القول بالموجب لا يُسمَّى اعتراضًا؛ لأنَّه مطابَقةٌ للعلَّة فلا يبطلها، فإذا جَرَتِ العلَّة وحكمُها مختلَفٌ فيه فلأن تجريَ وحكمُها متَّفقٌ عليه أَوْلى[3].

والظـاهر: أنَّ الخلاف لفـظيٌّ، وقد عَدَّه إمام الحرمين من الاعتراضات الصحيحة، قال الزركشيُّ نقلًا عن الجوينيِّ: «قال المقترح في تعليله: إن أرادوا بقـولهم: لا يُبْطِلُ العلَّةَ مطلقًا فمسلَّمٌ، فإنَّها لا تَبْطُل في جميع مجاريها، وإن

(١) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ٣٩٩)، «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٣٠١)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢٩٩)، «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران (٢/ ٣٩٩).

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٧١).

(٣) انظر: «المنخول» للغزَّالي (٤٠٢).

أرادوا لا تبطل في محلِّ النِّزاع فغيرُ صحيحٍ، فإنَّه يلزم من القـول بالموجب إبطالُ العِلَّة في محلِّ النِّزاع، وهذا هو الذي تصدَّى المعترض له، وهو إبطال علَّة المستدِلِّ في المحلِّ المتنازَع فيه، فلم يصحَّ قولهم: إنَّه ليس مُبطلًا للعلَّة إلَّا على تقدير إرادة أنه لا يُبطلها في جميع مجاريها»[(١)].

* في كون القول بالموجب قادحًا في العلة:

جعل الفخر الرازيُّ والآمديُّ والهنديُّ وغيرهم القـولَ بالموجب من قوادح العلَّة، ووجَّهوه بأنه إذا قال بموجَبها كانت العلَّةُ في موضع الإجماع غيرَ متناوِلةٍ لمحلِّ النِّزاع، ولأنَّه إذا كان تسليمُ موجَبِ ما ذكر المستدِلُّ من الدليل لا يرفع الخلافَ؛ عَلِمْنا أنَّ ما ذكره ليس بدليلِ الحكم الذي قصد إثباتَه.

وظاهر كلام الجدليِّين أنَّه معارضةٌ في الحكم لا قدحٌ في العلَّة؛ لأنَّ القول بموجب الدليل تسليمٌ فكيف يكون مفسدًا ؟[(٢)].

قال التاج السبكيُّ: «ولقائلٍ أن يقول: هذا التقدير يُخرج لَفْظَ القول بالموجَب عن إجرائه على قضيَّته، بل الحقُّ أنَّ القول بموجب الدليل تسليمٌ له. وهذا ما اقتضاه كلام الجدليِّين، وإليهم المرجع في ذلك، وحينئذٍ لا يتَّجه عَدُّه من مبطلات العلَّة»[(٣)].

---

(١) «البرهان» للجويني (٢/ ٩٧٣)، «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٣٠٠).

(٢) انظر: «المحصول» للرازي (٢/ ٢/ ٣٢١، ٣٥٥)، «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٣٠٠)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤/ ٣٤٧)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢٩٩).

(٣) «الإبهاج» للسبكي وابنه (٣/ ١٣٢).

*** في اعتبار القول بالموجَب انقطاعًا:**

الظاهر ممَّا نُقل عن الجدليِّين أنَّ في القـول بالموجَب انقطاعًا لأحد المتناظرين.

قال الخوارزميُّ: «إذا توجَّه القول بالموجب انقطع أحد الخصمين: إن بقي النِّزاع انقطع المستدلُّ، وإن لم يبق النِّزاع انقطع السائل»[1].

وما ذكروه يصحُّ في غير المورد الرابع المتقدِّم بالنظر إلى اختلاف مراد المستدلِّ والمعترض، حيث إنَّ مراد المستدلِّ هو الاستدلال بمجموع ما يفيد المطلوبَ؛ لأنَّ الصغرى المحذوفة لفظًا مذكورةٌ تقديرًا، أمَّا مراد المعترض فإنَّ الصغرى عنده محذوفةٌ والكبرى المذكورةَ وحدها لا تنتج فلا تفيد المطلوبَ، ومنه يتجلَّى تبايُنُ المرادين.



(١) «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٣٠١).

في معنى الأحوط

السـؤال:

حول كلمة «الأحوط» هل تعني الأفضلَ أم الأسلمَ؟ وجزاكم الله خيرًا.

الجـواب:

العمل بالحيطة قد يكون بمعنى وجوب الترك، وقد يكون بمعنى: الأَوْلى تركُه والتنزُّه عنه، فمن علم أنَّ شيئًا ما محرَّمٌ ثمَّ شكَّ فيه فالحيطة وجوبُ تركه خشيةَ الوقوع في الحرام، أي: لا يحِلُّ له الإقدام عليه إلَّا بيقينٍ، كمن اختلطتْ أختُه بأجنبيَّةٍ، أو ميتةٌ بمذكَّاةٍ، أو شاتان ذبح إحداهما مشركٌ، وشكَّ في تعيينها، ففي هذه الصُّوَر ومثلها فالحيطة تُحمل على وجوب الترك، وقد تقرَّرت في هذا الشأن قاعدة: «**مَا لَا يَتِمُّ تَرْكُ الحَرَامِ إِلَّا بِتَرْكِ الجَمِيعِ فَتَرْكُهُ وَاجِبٌ**».

أَمَّا من شكَّ في حرمته وحِلِّه على سبيل التساوي فالحيطةُ في أولويَّة تركه والتنزُّه عنه كمعاملة من خالط مالَه شيءٌ من الرِّبا، أو الأكل ممَّن في ماله شبهةُ حرامٍ، فالحيطةُ والورع تركُ مثل هذه الشبهات، كترك النبيِّ ﷺ التمرةَ الساقطة فقال: «**إِنِّي لَأَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِي فَأَجِدُ التَّمْرَةَ سَاقِطَةً عَلَى فِرَاشِي، فَأَرْفَعُهَا لِآكُلَهَا، ثُمَّ أَخْشَى أَنْ تَكُونَ صَدَقَةً فَأُلْقِيهَا**»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في «اللقطة» (٢٤٣٢)، ومسلم في «الزكاة» (١٠٧٠)، من حديث أبي=

في ضابط التفريق بين الجمع والترجيح

السؤال:

عند العمل بالقواعد الأصوليَّة مثل قاعدتَيْ: «تقديم القول على الفعل»، و«تقديم الحاظر على المبيح»: هل يُعتبر هذا من الجمع بين النصوص أم يُعتبر ترجيحًا؟ وما هو ضابط الفرق بينهما؟ جزاك الله خيرًا.

الجواب:

اعلم أنَّه يتمُّ الجمع بين نصَّين متعارضين في ظاهرهما بحَسَب طبيعتهما، فإن كانا عامَّين فبالتنويع يتمُّ الجمع، وإن كانا خاصَّين فبالتبعيض، وإن كان أحدهما عامًّا والآخَر خاصًّا فيتمُّ الجمع بالتخصيص، وإن كان أحدهما مطلقًا والآخر مقيَّدًا فبتقييد الإطلاق، وبناءً على ذلك فوجوهُ الجمع تتعدَّد بتعدُّد أنواع التأويل لِما فيه من صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنًى آخَرَ يحتمله اللفظُ لدليلٍ دلَّ عليه.

ويتحدَّد الجمعُ على النحو التالي:

- الجمع بجواز التخيير بين الأمرين.
- الجمع ببيان تغايُر الحال أو المحلِّ.

= هريرة ﷺ.

- الجمع بالأخذ بالزيادة.
- الجمع بصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب.
- الجمع بحمل الحقيقة على المجاز.
- الجمع بصرف النهي عن التحريم إلى الكراهة.
- الجمع بالتخصيص.
- الجمع بالتقييد.

وفي هذه الوجوه يتمُّ العمل بمضمون كِلا النصَّين.

أمَّا الترجيح فهو بيان المجتهد للقوَّة الزائدة في أحد الدليلين الظنِّيين المتعارضين ليعمل به، بمعنى أن يعمل بأحد الدليلين المتعارضين لرجحانه مع إهمال الدليل الآخَر بالنظر إلى المزيَّة التي تقوم بالدليل الراجح.

وللترجيح شروطٌ ووجوهٌ كثيرةٌ منها: المثالان المذكوران في نصِّ السؤال المتعلِّقان بالترجيح من جهة المتن، فتقديمُ القول على الفعل قاعدةٌ ترجيحيَّةٌ أصوليَّةٌ بحيث يُعمَل بالقول ويُهمَل الفعلُ لمزيَّة القول باعتباره أَبْلَغَ في البيان من الفعل، ويدلُّ على دوام الحكم وعمومِه في الأزمان، بخلاف الفعل فيحتمل الخصوصَ به ﷺ، ولا يدلُّ على دوام الحكم بل هو خاصٌّ في الزمن، لذلك قُدِّم القول على الفعل.

وكذلك يُقدَّم الحاظر على المبيح لوجود مزيَّةٍ في الحاظر، وهي أنَّ الغالب في الحرمة إنَّما هو دفعُ مفسدةٍ ملازِمةٍ للفعل أو تقليلُها، واهتمامُ الشارع بدرء المفاسد آكَدُ من اعتنائه بجلب المصالح؛ ولأنَّ التحريم حكمٌ تكليفيٌّ، والمباح

فعلٌ، وإنَّما أُدرج في الأحكام التكليفيَّة مسامحةً، والحكم مُقدَّمٌ على الفعل، ولأنَّه إذا قُدِّم الوجوب على الإباحةِ والحظرُ على الوجوب؛ فيُقدَّم الحظرُ على الإباحة من بابٍ أَوْلى.

فالضابط في التفريق بين الجمع والترجيح أنَّ في الجمع إعمالًا للدليلين معًا كالعامِّ مع الخاصِّ فإذا كان الخاصُّ مقدَّمًا على العامِّ في محلِّ التعارض فيبقى العموم حُجَّةً فيما عدا صورة التخصيص، فليس فيه إهمالٌ بالكلِّية، وإنَّما يُعمل بالدليلين معًا، بخلاف الترجيح فيُعمل بالراجح ويُترك المرجوح فهو كالنسخ، فيُعمل بالناسخ ويُترك المنسوخ.



في قادح «وجود الفرق» في القياس
وطبيعة الفارق

السؤال:

جاء في تعريف القياس أنه إلحاق فرعٍ بأصلٍ في الحكم لجامعٍ بينهما، ولصحَّة القياس شروطٌ ومفسداتٌ كما هو معلومٌ، ومن هذه المفسدات وجودُ الفارق، فهل يكفي وجودُ الفارق أم لا بدَّ من رجحانه على الجامع ليقالَ بفساد القياس، وما طبيعة هذا الفارق ؟

الجواب:

الاعتراض بالفرق معتبرٌ عند الجمهور باعتباره قادحًا من قوادح القياس، وهو: إبداء وصفٍ في الأصل يصلح أن يكون عِلَّةً مستقلَّةً أو جزءَ عِلَّةٍ وهو معدومٌ في الفرع، أي: قطعُ الجمع بين الأصل والفرع بحيث يبدي المعترض معنًى يحصل به الفرقُ بين الأصل والفرع حتى لا يُلحقَ به في حُكمه.

والمؤثِّر في الفرق هو المعتبر في قوادح القياس، أمَّا الفروق الطرديَّة والعدميَّة فلا تأثيرَ لها، مثالُه: قول المستدلِّ: يقاد المسلم بالذِّمِّيِّ قياسًا على غير المسلم بجامع القتل العمد العدوان، فيجيب المعترض بأنَّ تعيين الفرع ـ وهو الإسلام ـ مانعٌ من ثبوت حكم الأصل فيه، فهو فارقٌ مؤثِّرٌ في الحكم وهو القصاص، بخلاف المستدلِّ فالفارق عنده غير مؤثِّرٍ؛ لأنه لم يصرِّح بتأثير العلَّة في الحكم،

ومثالُه ـ أيضًا ـ قياس القتل بالمثقَّل على القتل بالمحدَّد بجامع القتل العمد العدوان، فيجيب المعترض بأنَّ تعيين صورة الأصل المقيس عليها هو عِلَّة الحكم، والتي تظهر في القتل بالمحدَّد لا مطلقِ القتل، فيذكر له خصوصيَّةً لا تعدوه، وبالتالي لا يجعله مؤثِّرًا على الحكم، فلا يتمُّ له الجمع ومن ثَمَّةَ القياس، فالحاصل أنَّ الفرق على نوعين: أحدهما: يتعلَّق بالأصل المقيس عليه، والثاني: بالفرع المقيس.

أمَّا طبيعة الفارق فهو نوعٌ راجعٌ إلى معارضةٍ في الأصل، أي: معارضة علَّة المستدَلِّ فيه لعِلَّةٍ أخرى، ولذلك ذكر في «المحصول» أنَّ الكلام فيه مبنيٌّ على تعليل الحكم بعِلَّتين فصاعدًا، وعليه بناه البيضاويُّ والقرافيُّ وغيرهم(١).



(١) وللمزيد من الاطِّلاع على هذه المسألة يراجع: [«المحصول» (٢/ ٢/ ٣٦٧)، «المنهاج» للباجي (٢٠١)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٤٠٣)، «المسوَّدة» لآل تيمية (٤٤١)، «البرهان» للجويني (٢/ ١٠٦٠)، «الوصول» لابن بَرهان (٢/ ٣٢٧)، «الإحكام» للآمدي (٤/ ١٣٨)، «البحر المحيط» للزركشي (٧/ ٣٧٨)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢٢٩)].

ضيق وقت فعل الواجبين

السـؤال:

ماذا يفعل من ضاق عليه وقتُ فعلِ واجبين ؟ علمًا أنَّ الإمام ابن القيم ذكر هذه المسألة ومَثَّل لها بالوقوف بعرفةَ وصلاةِ العصر، فإن صَلَّى العصر فاته الوقوفُ ومِن ثَمَّ الحجُّ، وإن وقف فاتتْه العصر، فقال الإمام: يفعلهما معًا بأنْ يصلِّيَ وهو سائرٌ إلى عرفة، فهل قولُه رحمه الله صحيحٌ يستند إلى دليلٍ شرعي أم لا ؟

الجـواب:

بخصوص تمثيل ابن القيِّم في مسألة من ضاق عليه وقتُ فعل واجبين فواضحةُ المسلك لالتزامه طريقةَ الجمع بين واجبين وَقَعَا في آنٍ واحدٍ وخشي فواتَ إحدى الطاعتين بفعله للأخرى.

ولا يخفى أنَّ الجمع مهما أمكن فِعلُه أَوْلى من الترجيح، أمَّا إذا تعذَّر الجمع فإنه يُصار إلى ترجيح الأقلِّ مفسدةً عملًا بقاعدة: «**دَرْءُ المَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ المَصَالِحِ**»، إذ فواتُ الوقوف بعرفةَ فسادٌ للحجِّ باعتبار رُكنيَّته فيه مع الأمر بإتمامه ووجوبِ حَجٍّ قابلٍ، ولا شكَّ أَنَّها تولِّد آثارًا تُخفي من ورائها مشاقَّ ماليَّةً وبدنيَّةً، بينما الآثار المتولِّدة عن فوات العصر دون الآثار المتولِّدة عن فوات الحجِّ فيقضيها لعذره، وشأنُه في ذلك كشأن الصحابة الذين أَخَّروا صلاةَ العصر حتى كانوا في بني قريظةَ عملًا بقوله ﷺ: « **لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العَصْرَ إِلَّا**

فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»[1].

وحقيقٌ بالتنبيه: أَنَّ قوله «يُصَلِّي وهو سائرٌ إلى عرفةَ» لا يُراد منه الصلاة ماشيًا أو راكبًا؛ لأنَّ العُرف الشرعيَّ يقضي بأنَّ الفريضة تُصلَّى على الأرض أو بما يتَّصل بها إلَّا لضرورةٍ.

وعليه فتُفَسَّر هذه العبارة بأنْ يستجمع الشروطَ والأركان في صلاته حالَ إيقاعها مع نيَّة الوصول إلى عرفةَ.



(١) أخرجه البخاري في «صلاة الخوف» (٩٤٦)، وفي «المغازي» (٤١١٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

في شرطية معرفة الخلاف للتبليغ

السـؤال:

هل معرفة حكمِ مسألةٍ ما بأدلَّتها من خلال قول عالمٍ واحدٍ كافٍ لتبليغها للناس ؟ أم لا بدَّ من معرفة بقيَّة أقوال أهل العلم ؟ وإذا لم تكن معرفة الخلاف في المسائل الشرعيَّة شرطًا في التبليغ، فما مَدَى صِحَّة ما يُنسب لشيخ الإسلام من أنه: لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر من لم يعرفِ الخلاف ؟

الجـواب:

معرفةُ قولٍ بدليله في مسألةٍ أو جُزءٍ من موضوعٍ ما مع عدم الاطِّلاع على الأقوال الأخرى بأدلَّتِها في ذات المسألة وتحصيلِها عن طريق عالمٍ يُعَدُّ اتِّباعًا لمجتهدٍ لا استنباط فيه ولا اجتهاد، فمثلُ هذا لا يُخَوَّل له الإفتاءُ وإلزام غيره برأيه، ولا الإنكار عليهم في المسائل الاجتهادية، وإنَّما يسوغُ له نقلُ فتوى ذلك العالمِ المأخوذِ عنه وتبليغُ الناس بها.

وفرقٌ ظاهرٌ بين العارف باستنباط بعضِ مسائل الأحكام إذا توفَّرتْ فيه شروط الاجتهاد، وبين ناقل قولِ عالمٍ في مسألةٍ بأدلَّته فيها.

فالأوَّل هو المعنيُّ عند الأصوليِّين بالمجتهد المتجزِّئ، ومذهبُ الأكثرين أنَّ مَن اجتمعَتْ فيه شروط الاجتهاد من معرفة ما يَتَّصل بموضوع الاجتهاد ومقاصد الشريعة وغيرها، وتكاملَتْ شروطُه في مسألةٍ من المسائل أو في موضوعٍ

من الموضوعات، مع الاطِّلاع على جميع الأقوال فيها مقرونةً بأدلَّتها، وبَذَلَ جُهْدَه في معرفة الصواب، وعرف الحقَّ بدليله؛ لَزِمَه العملُ بما انتهى إليه اجتهادُه، وعليه أن يبلِّغه ويُفتِيَ به، فحُكمُه في ذلك حكمُ المجتهد المطلق ولو جَهِلَ ما لا تعلُّق له بالمسألة المجتهَد فيها من بقيَّة المسائل الفقهية، وهو الصحيح؛ لأنه ليس من شرط المفتي أن يكون عالمًا بجميع أحكام المسائل ومداركها، فلو لم يتجزَّأ الاجتهاد في حَقِّه للزم علمُه بأحكام المسائل بأدلَّتها، فاللازم باطلٌ والملزوم مثله، وإذا فُهم هذا المعنى فينتفي التعارض مع ما نسبتموه في سؤالكم إلى شيخ الإسلام ابن تيميَّة رحمه الله تعالى.



في بيان قاعدة:
«حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال»

السؤال:

نرجو من شيخنا أبي عبد المعز ـ حفظه الله ـ أن يُبيِّن لنا ضابط قاعدة: «حكاية الحال إذا تطرَّق إليها الاحتمال» ؟ وهل هي معارِضةٌ لقاعدة ترك الاستفصال ؟

الجواب:

هذه القاعدة مرويَّةٌ عن الإمام الشافعيِّ رحمه الله: «**حِكَايَةُ الحَالِ إِذَا تَطرَّقَ إِلَيْهَا الاحْتِمَالُ كَسَاهَا ثَوْبُ الإِجْمَالِ، وَسَقَطَ بِهَا الاسْتِدْلَالُ**»، ونُقل عنه رحمه الله عبارةٌ أخرى مخالِفةٌ للأولى، وهي: «**تَرْكُ الاسْتِفْصَالِ فِي حِكَايَةِ الحَالِ، مَعَ قِيَامِ الاحْتِمَالِ يُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ العُمُومِ فِي المَقَالِ، وَيَحْسُنُ بِهِ الاسْتِدْلَالُ**»، والمراد بهذه القاعدة الثانية: أنَّ الجواب غيرَ المستقلِّ لا يتبع السؤالَ في خصوصه، إذ لو اختصَّ به لَما احتيج إلى خصوصه.

وقد أشكل ذلك على بعض العلماء وتبيانَتْ أجوبتهم، فحمل بعضُهم العبارةَ الأولى على الفعل لأنه لا عموم له، والثانيةَ على القول الذي يُحمل على العموم، وهو اختيار البُلقينيِّ وابن دقيقٍ والسبكيِّ، وقال آخرون: تُحمل الأولى على ما إذا كان الاحتمال قريبًا فيسقط به الاستدلال، وتُحمل العبارة الثانية على ما إذا كان الاحتمال بعيدًا فيُعمل بعمومه.

والاحتمال إنَّما يكون قريبًا إن دلَّ عليه دليلٌ غيرُه يُقوِّيه ويكسوه ثوب الإجمال، وشأنُ الإجمال التعطيلُ، ومثاله قصَّة الرجل الذي كان يتخطَّى الرِّقابَ والنبيُّ ﷺ يخطب، فقال له: «اجْلِسْ فَقَدْ آذَيْتَ وَآنَيْتَ»[1]، فقد استدلَّ به بعضهم على عدم وجوب تحيَّة المسجد، إذ لو كانت واجبةً لَما أمره النبيُّ ﷺ أن يجلس، بل أن يُصَلِّيَ ركعتين، فهذا دليلٌ طرأ عليه احتمالُ صلاته قبل تخطِّي الرِّقاب ثمَّ أمره ﷺ بالجلوس، ويُقوِّي هذا الاحتمالَ أنَّ النبيَّ ﷺ ـ في قصَّةٍ أخرى ـ رأى سُلَيْكًا الغطفانيَّ جلس فأمره أن يركع ركعتين، ثمَّ قال: «إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا»[2]، فكان الاحتمال السابق قويًّا من جهة أنه يحتمل أن يكون قد صلَّى قبل تخطِّيه للرِّقاب، الأمرُ الذي يجعل الدليلَ مكسوًّا بثوب الإجمال، والإجمالُ يُسقِط اعتبارَه، فلا يُستدلُّ به لتردُّده بين معنيين لا مزيَّةَ لأحدهما على الآخر، ما لم يَرِدْ دليلٌ خارجيٌّ يُعيِّن أحدَ المعنيين على نحو ما تقدَّم في قصَّة سليكٍ الغطفانيِّ رضي الله عنه.

---

(١) أخرجه ابن ماجه في «إقامة الصلاة والسنَّة فيها» (١١١٥)، من حديث جابرٍ رضي الله عنه، وأخرجه أبو داود في «الصلاة» باب تخطِّي رقاب الناس يوم الجمعة (١١١٨)، والنسائي في «الجمعة» النهي عن تخطِّي رقاب الناس والإمامُ على المنبر يوم الجمعة (١٣٩٩)، وأحمد (١٧٦٧٤)، وابن خزيمة (١٧٠٨)، والحاكم (١٠١٢)، والبيهقي (٦٠٩٧)، من حديث عبد الله بن بسرٍ رضي الله عنه. وصحَّحه الألباني في «صحيح الجامع» (١٥٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الجمعة» (٩٣٠)، ومسلم ـ واللفظ له ـ في «الجمعة» (٨٧٥)، من حديث جابرٍ رضي الله عنه.

في إفادة أفعال النبي ﷺ للعموم

السـؤال:

نرجو منكم شيخنا ـ حفظكم الله ـ أن تبيِّنوا لنا الراجحَ من أقوال أهل العلم في المسألة الأصولية التالية:

هل أفعال النبي ﷺ تفيد العمومَ أو ما يجري مجرى الأفعال (كالأحوال الخاصَّة)؛ لأنَّ من العلماء من قال بعدم عمومه بدعوى أنَّ العموم من عوارض الألفاظ، أو حكاية الصحابيِّ فعلاً ظاهرُه العموم، وتطبيق تلك القاعدة على الأحاديث الآتية: «قَضَى رَسُولُ اللهِ ﷺ بالشُّفْعَةِ لِلْجوَارِ»[1]، «جَمَعَ رَسُولُ اللهِ

---

(١) أخرجه النسائي (٧/ ٣٢١) رقم (٤٧٠٥)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما بلفظ: «قَضَى رَسُولُ الله ﷺ بِالشُّفْعَةِ وَالجِوَارِ». وصحَّحه الألباني في «صحيح سنن النسائي»، وأخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٧) رقم: (٢٩٠٣٥) من حديث عليٍّ وعبد الله رضي الله عنهما قالا: «قَضَى رَسُولُ الله ﷺ بِالشُّفْعَةِ لِلْجِوَار». وإثبات الشفعة للجار ورد من حديث جابر ابن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «الجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ، يُنْتَظَرُ بِهَا وَإِنْ كَانَ غَائِبًا، إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِدًا». أخرجه أبو داود (٣/ ٧٨٧) رقم (٣٥١٨)، والترمذي (٣/ ٦٥١)، وابن ماجه (٢/ ٨٣٣) رقم (٢٤٩٤)، وأحمد (٣/ ٣٠٣) رقم (١٤٢٥٣)، والبيهقي في «سننه» (٦/ ١٠٦)، والدارقطني في «سننه» (٢/ ٢٧٣)، وابن عديٍّ في «الكامل» (٥/ ١٩٤١)، والحديث صحَّحه ابن الجوزيِّ والألبانيُّ. [انظر: «نصب الراية» للزيلعي (٤/ ١٧٤)، و«إرواء الغليل» (٥/ ٣٧٨) و«صحيح الجامع» (٣١٠٣) للألباني]، وأصله في البخاري في «الشفعة» (٢٢٥٨) من حديث أبي رافعٍ رضي الله عنه مولى رسول الله ﷺ، ولفظه:=

ﷺ في السَّفَرِ»[(١)]: هل هو عامٌّ في سفر الطاعة والمعصية؟ «نَهَى النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَنْ بَيْعِ الغَرَرِ»[(٢)]، «قَضَى رَسُولُ اللهِ ﷺ بالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ»[(٣)]، «صَلَّى النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ فِي الكَعْبَةِ»[(٤)]: هل هو عامٌّ في الفريضة والنافلة؟ وبارك الله في علمكم، وأطال في عمركم على الطاعة والخير والعلم، وحفظكم من كُلِّ مكروه.

الجـواب:

أفعال النبي ﷺ لها عِدَّة صورٍ منها:

ـ كُلُّ فعلٍ تشريعيٍّ فَعَله النبيُّ ﷺ فالأصلُ فيه عدم خصوصيَّته به، ذلك لأنَّ المعلوم استقراءً من القرآن أنَّ الله يخاطب نبيَّه ﷺ بخطابٍ خاصٍّ والمقصودُ منه العمومُ في الحكم، نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]، وبيَّن فيه أنه لعموم المكلَّفين، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ

= «الجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ».

(١) أخرجه البخاري في «تقصير الصلاة» (١١٠٨)، ومسلم في «صلاة المسافرين» (٧٠٤)، من حديث أنس بن مالكٍ رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في «البيوع» (١٥١٣)، وأبو داود في «البيوع» (٣٣٧٦)، والترمذي في «البيوع» (١٢٣٠)، والنسائي في «البيوع» (٤٥١٨)، وابن ماجه في «التجارات» (٢١٩٤)، وأحمد (٨٨٨٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «البيوع» (٢٢٥٧)، ومسلم في «المساقاة» (١٦٠٨)، من حديث جابرٍ رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري في «الصلاة» (٣٩٧)، ومسلم في «الحجِّ» (١٣٢٩)، من حديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما.

لَكَۖ ﴾ إلى أن قال: ﴿ قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ ﴾ [التحريم: ١ ـ ٢]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ ﴾ ثمَّ قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا ﴾ [الأحزاب: ١ ـ ٢]، وقال تعالى: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ ﴾ ثمَّ قال: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيۡهِ وَٱتَّقُوهُ ﴾ [الروم: ٣٠ ـ ٣١]، و ما ورد بعد الخطاب الخاصِّ من التعميم في الآيات يُستدلُّ به على شموله لأُمَّته، إلَّا إذا دلَّ دليلٌ على الاختصاص به، فلا يكون حالتئذٍ تشريعًا لغيره ويحرم فيه التأسِّي به.

ـ وأفعاله ﷺ المثبَتة إن كان لها جهاتٌ فليست عامَّةً في أقسامها؛ لأنَّ فعله فيها يقع على صفةٍ واحدةٍ، فإن عُرف تعيَّن وإلَّا كان مجملًا، والإجمالُ شأنه التوقُّف فيه والتعطيل حتى يَرِدَ الدليلُ المبيِّن، كقول الراوي: «صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ غَيْبُوبَةِ الشَّفَقِ»، فلا يُحمل على الأحمر والأبيض تعميمًا، كما لا تعمُّ صلاته ﷺ في الكعبة للفرض والنفل لأنه إخبارٌ عن فعلٍ معلومٍ وقع على صفةٍ واحدةٍ معلومةٍ، فلا معنى للعموم بالنسبة لأحوال الفعل.

أمَّا قول الصحابيِّ مرفوعًا: «نَهَى عَنْ بَيْعِ الغَرَرِ» وقوله مرفوعًا: «قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجِوارِ»، فإنه يعمُّ الغررَ والجارَ مُطلقًا؛ لأنه ليس بحكايةٍ للفعل الذي فعله، بل هو حكايةٌ لصدور النهي منه عن بيع الغرر والحكمِ منه بثبوت الشفعة للجار، والنهيُ قولٌ منه ﷺ؛ لأنَّ عبارة الصحابيِّ يجب أن تكون مطابِقةً للمقول لمعرفته باللغة وعدالته، ووجوبِ تطابُق الرواية للمسموع، فكان قول الصحابيِّ: أَمَر النبيُّ ﷺ، أو نهى أو قضى أو حَكَم يقتضي العمومَ، ويؤيِّده

إجماعُ الصحابة والتابعين على ذلك، فقد احتجُّوا بها في عموم الصور التي وقعتْ في عصرهم، فمِن ذلك قولُ ابن عمر رضي الله عنهما: «كُنَّا نُخَابِرُ وَلَا نَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا حَتَّى سَمِعْنَا رَافِعَ بْنَ خَدِيجٍ يَقُولُ: نَهَى رَسُولُ الله ﷺ عَنْهُ فَتَرَكْنَاهُ لِقَوْلِهِ»[1]، وعملوا بعموم قول الصحابيِّ: «نَهَى رَسُولُ الله ﷺ عَنِ المزَابَنَةِ والمُحَاقَلَةِ»[2]، و«أَمَرَ رَسُولُ الله ﷺ بِوَضْعِ الجَوَائِحِ»[3]، و«قَضَى رَسُولُ الله ﷺ بِالشُّفْعَةِ لِلْجِوَارِ»، و«فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ»، واستدلُّوا بتلك الألفاظ على عموم الأشخاص الذين وقعوا في النهي والأمر والقضاء ومن شابههم لمن جاء بعدهم من جهة لفظ الصحابيِّ ونصِّه دون نكيرٍ فكان إجماعًا.

- أمَّا قول الصحابيِّ: كان رسول الله ﷺ يفعل كذا، أو «كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ فِي السَّفَرِ»، فهذا يفيد العمومَ، ولا يجري فيه الخلاف المتقدِّم؛ لأنَّ لفظ «كان» إنما يُؤْتَى به لحكاية الفعل والحادثة على وجه التَّكرار، وما تكرَّر أقوى وقعًا ممَّا وقع مرَّةً واحدةً.

---

(١) أخرجه النسائي في «المزارعة» (٣٩١٧)، وابن ماجه في «الرهون» (٢٥٤٥)، وأحمد (٤٠٨٧)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. وانظر طُرُقَه في «إرواء الغليل» للألباني (٥/ ٢٩٧) رقم (١٤٧٨).

(٢) أخرجه البخاري في «البيوع» (٢١٨٦)، ومسلم في «البيوع» (١٥٤٦)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في «المساقاة» (١٥٥٤)، وأبو داود في «البيوع» (٣٣٧٤)، والنسائي في «البيوع» (٤٥٢٩)، وأحمد (١٤٣٢٠)، والدارقطني في «سننه» (٢٩٥١)، من حديث جابر رضي الله عنه.

في إفادة «كان» للتكرار

السؤال:

قرأت فتواكم بخصوص أفعال النبي ﷺ وأنها إذا كانت بصيغة «كان يفعل كذا» فإنها تفيد العمومَ، ثمَّ اطَّلعت على كلامٍ في كتاب «أفعال الرسول ﷺ» حيث قال فيه ما يلي: «وقد ادَّعى الكثيرون أنَّ «كان يفعل» تدلُّ على العموم في أقسام الفعل وأوجُهِه ...» إلى أن قال: «وقولُ من ادَّعى العمومَ مردودٌ بما قال ابن قاسم في «شرح الورقات»: «يُمكن أن يجاب بأنَّ «كان يفعل» وإن أفادت التَّكرار فإنَّ كُلَّ مَرَّةٍ من مرَّات التَّكرار لا عمومَ فيه؛ لأنَّها إنَّما تقع في أحد السفرين، فالمجموعُ لا عمومَ فيه، إذ المركَّب ممَّا لا عمومَ فيه لا عمومَ فيه، واحتمالٌ أنَّ بعض المرات في أحد السفرين»، يشير إلى حديث: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلاَتَيْنِ فِي السَّفَرِ»[1]، وبعضهم في الآخَر غير معلوم ولا ظاهر، فصار اللفظ مجملاً بالنسبة للسفر القصير كما أشار إليه الشيخ أبو إسحاق». فأشكل عليَّ هذا الكلام مع كلامكم، فأرجو التوضيحَ وكشف اللَّبس؟ وبارك الله فيكم.

---

(١) أخرجه البخاري في «تقصير الصلاة» (١١٠٨)، ومسلم في «صلاة المسافرين» (٧٠٤)، من حديث أنس بن مالكٍ رضي الله عنه.

الجـواب:

لا تعارُضَ في النتيجة بين ما تقدَّم لي ذكرُه من أنَّ «كان» تفيد التَّكرار وما نقلتموه ضمن السؤال، حيث إنَّ شارح «الورقات» لا ينفي التَّكرار ولكنه ينفي العمومَ في ذات المرَّة والمرَّات سواءٌ على جهة الانفراد أو التركيب، ومذهب الجمهور عدمُ إفادتها التَّكرارَ لا عُرفًا ولا لغةً، وبهذا قال الفخر الرازيُّ ورجَّحه ابن السبكيِّ[(١)]، خلافًا لمن يرى أنَّ حكاية الراوي لفعل النبيِّ ﷺ بلفظ «كان» يدلُّ على التَّكرار لا لفظُ الفعل الذي بعدها، وبهذا قال ابن الحاجب والإسنويُّ والفتوحيُّ والشوكانيُّ وغيرهم[(٢)]، إذ يستفاد من قولهم «كان حاتمٌ الطائيُّ يُكْرِم الضيفانَ» تَكرارُ الإكرام والتردُّدُ عليه أكثرَ من مرَّةٍ.

وإنما عَنَيْتُ بعبارة: «حكاية الراوي لفعل النبيِّ ﷺ بلفظ «كان» تفيد العمومَ» معنى التَّكرار لا معنى الإخبار عن دوام الفعل والمواظبة عليه، ذلك لأنَّه إنما يُؤتى به لحكاية الفعل أو الحادثة على وجه التَّكرار بغضِّ النظر عمَّا إذا كان مستفادًا من ذات اللفظ أو من دليلٍ خارجيٍّ، وقد أوردتُ ذلك لبيان نهيه ﷺ وقضائه الذي ليس حكايةَ الفعل الذي فَعَله، وإنما هو حكايةٌ لصدور النهي والقضاء من أقواله، فكان اقتضاؤه للعموم أَوْلَى، وهذا بخلاف

---

(١) انظر: «المحصول» للرازي (١/ ٢/ ٦٤٨)، «جمع الجوامع» لابن السبكي (١/ ٤٢٥).

(٢) انظر: «المسوَّدة» لآل تيمية (١١٥)، «العضد» (٢/ ١١٨)، «زوائد الأصول» للإسنوي (٢٥٦)، «القواعد والفوائد الأصولية» للبعلي (٢٣٧)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (١٢٥).

مطلق الفعل غير المقرون بحكاية الراوي لفعل النبيِّ ﷺ بلفظ «كان».

وعليه، فإنَّه ـ وإن سُلِّم أنه لا يقتضي الفعلُ بلفظ «كان» إلَّا مطلقَ الوقوع لغةً، أي: أنه لا يفيد إلَّا الماهيَّةَ من حيث ذاتُها ـ إلَّا أنَّه يقتضي التَّكرارَ عُرفًا أو بدليلٍ خارجيٍّ على أقلِّ الأحوال خلافًا للفخر الرازيِّ ومن تبعه، وقد ذكر القرافيُّ أنَّ «كان» أصلها أن تكون في اللغة كسائر الأفعال لا تدلُّ إلَّا على مطلق وقوع الفعل في الزمن الماضي، وهو أعمُّ من كونه تكرَّر بعد ذلك أو لم يتكرَّر، غيرَ أنَّ العادة جرتْ بأنَّ استعمالها في الفعل لا يحسن إلَّا إذا كان متكرِّرًا [١].



(١) انظر: «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٨٩).

في العمل بقضايا الأعيان

السؤال:

متى يُؤخذ بمسألة واقعة العين؟ وما هي المراجع التي بحَثَتْها؟

الجواب:

اعلم أنَّ مسألة واقعة العين لم تَرِدْ في الدِّراسات الأصولية بهذه التسمية، وإنما هي مسألةٌ أصوليَّةٌ مندرجةٌ تحت أبواب مسائل العموم، وتُعرف عند الأصوليِّين بـ: «**الخِطَابُ الخَاصُّ بِوَاحِدٍ مِنَ الأُمَّةِ هَلْ يَخْتَصُّ بِالمُخَاطَبِ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ أَمْ يَشْمَلُ غَيْرَهُ مِنَ الأُمَّةِ؟**».

وفي تحرير محلِّ النِّزاع في هذه المسألة، فإنه يخرج ما إذا صُرِّح فيه بالاختصاص بالمخاطَب، كقوله ﷺ لأبي بُردة: «**اذْبَحْهَا وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ**»[(١)]، فلا شكَّ في اختصاصه بالمخاطَب، وهو مبنيٌّ على تخصيص العموم بعد التخصيص، وفائدتُه: نفي احتمال الشركة قطعًا للإلحاق بالقياس، وكذلك يخرج ما إذا لم يصرَّح بالعلَّة المعلَّقة على حكم التخصيص، فإذا وقع التصريح بالعلَّة التي من أجلها وقع الأمرُ بالشيء أو النهيُ عنه أو الإذن فيه؛ فإنه يعمُّ بعموم العلَّة، وكذلك يعمُّ المخاطَبَ وغيرَه إذا ما قام الدليل على وجوب

(١) أخرجه البخاري في «الأضاحي» (٥٥٤٥)، ومسلم في «الأضاحي» (١٩٦١)، من حديث البراء بن عازبٍ ﷺ.

التعميم، واختلفوا فيما عدا ذلك، أي: أنَّ النِّزاع في نفس صيغة الخطاب الخاصِّ: هل تعمُّ بمجرَّدها أم لا تعمُّ ؟

والصحيح من أقوال أهل العلم أنَّ الخطاب الخاصَّ لا يتناول إلَّا المخاطَبَ من حيث الصيغة اللغوية، أمَّا من حيث الدليل الخارجيُّ فإنَّه يتناول غيرَه أيضًا؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ مبعوثٌ للجميع، لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ»[1]، وقد رجع الصحابة رضي الله عنهم إلى التمسُّك بقضايا الأعيان: كقضية ماعزٍ، ودية الجنين، والمفوَّضة، والسكنى للمبتوتة، وما إلى ذلك من وقائع الأعيان الخاصَّة بالواحد أو بالجماعة المخصوصة، فقد ثبت عنهم رضي الله عنهم استدلالُهم بها على ثبوت ذلك لسائر الأُمَّة، فكان عملُ الصحابة بالنصوص الشرعية القاضية بعموم الرسالة دليلًا على استواء الأُمَّة في الأحكام الشرعية فيُلحق بالمخاطَبِ بها غيرُه.

وعليه، فإنَّ الحكم بالتعميم عند إطلاق الخطاب الخاصِّ يشمل المخاطبَ وغيرَه حتى يقوم دليلٌ خارجيٌّ على التخصيص، ولا يُستدلُّ عليه من جهة الصيغة اللغوية، والعلم عند الله تعالى.

أمَّا مصادر هذه المسألة فيمكن أن أرتِّبها على الوجه التالي:

---

(١) أخرجه ابن حبَّان (٦٤٦٢)، وأحمد (٢١٣١٤)، والدارمي في «سننه» (٢٥٢٢)، من حديث أبي ذرٍّ رضي الله عنه، وأخرجه الحميدي في «مسنده» (٩٩٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وصحَّحه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١/ ٥٢٥)، وأحمد شاكر في تحقيقه لـ «مسند أحمد» (٤/ ٢٦١)، والألباني في «الإرواء» (١/ ٣١٦).

«العدَّة» لأبي يعلى (١/ ٣١٨، ٣٣١)، «البرهان» للجويني (١/ ٣٧٠)، «الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٦٣)، «البلبل» للطوفي (٩٢)، «مختصر ابن الحاجب والعضد عليه» (٢/ ١٢٣)، «البحر المحيط» للزركشي (٣/ ١٨٩)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (١/ ٢٨٠)، «تيسير التحرير» لبادشاه (١/ ٢٥٢)، «جمع الجوامع» لابن السبكي (١/ ٤٢٩)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٣/ ٢٢٣)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (١٣٠).



في الاعتداد بحكم الحاكم في رفع الخلاف

السؤال:

متى يرفع الحاكم الخلافَ ؟ وللفائدة، فقد بحث الإمام القرافي رحمه الله هذه المسألة في: «الفروق» (٤/٤٨ . ٥٤) في الفرق (٢٢٤)، فهل يمكن الإرشاد إلى من توسَّع فيها أكثر ؟

الجواب:

لا أعلم خلافًا في الاعتداد بحكم الحاكم إذا ورد حكمُه مُرتَّبًا على سببٍ صحيحٍ موافقٍ لحكمٍ شرعيٍّ، ثابتٍ بنصٍّ أو إجماعٍ قطعيٍّ، فيكون حكمُه نافذًا قطعًا ظاهرًا وباطنًا. ويبقى الإجماع الظنيُّ والقياس الجليُّ موضعَ اجتهادٍ واختلافٍ ـ كما سيأتي ـ.

أمَّا في المسائل المختلَف فيها فإنَّ حكم الحاكم يرفع الخلافَ، وهو مقيَّدٌ بما لا يُنْقَضُ فيه حُكْمُ الحاكم، أمَّا ما يُنْقَضُ فيه فلا يرفع الخلافَ، ومدارُ نقض الحكم على تبيُّن الخطإ، والخطأُ إمَّا أن يكون في السبب أو في الاجتهاد، فإن كان الحكم مرتَّبًا على سببٍ باطلٍ كشهادة الزُّور فلا ينفَّذ حكمه، وأمَّا الخطأ في الاجتهاد فيُنقض وجوبًا بمخالفة نصٍّ صريحٍ من كتابٍ أو سُنَّةٍ صحيحةٍ ولو كانت آحادًا، أو مخالفةِ إجماعٍ قطعيٍّ، ويُنْقَضُ ـ أيضًا ـ وفاقًا لمالكٍ والشافعيِّ بمخالفة القياس الجليِّ خلافًا لأكثر الحنابلة، وزاد مالكٌ أنه يُنْقَضُ بمخالفة

القواعد الشرعيَّة.

وبناءً على ما تقدَّم، فإنَّ حكم الحاكم يرفع الخلافَ إذا لم ينتقض الحكمُ بالخطإ في السبب والاجتهاد، ويكون حكمُه نافذًا ظاهرًا وباطنًا على أرجح القولين خلافًا لمن يرى عدمَ نفاذه في حقِّ من لا يعتقده.

ويمكن الإفادة بمزيدٍ من المصادر الأصولية المتناوِلة لهذه المسألة على الترتيب التالي:

«المستصفى» للغزَّالي (٢/ ٣٨٢)، «البرهان» للجويني (٢/ ١٣٢٨)، «المحصول» للرازي (٢/ ٣/ ٩١» «الفروق» للقرافي (٤/ ٤٠)، «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٠٣)، «المنثور» للزركشي (١/ ٣٠٥)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٤٤١)، «روضة الطالبين» للنووي (١١/ ٢٣٤)، «مختصر ابن الحاجب والعضد عليه» (٢/ ٣٠٠)، «تيسير التحرير» لبادشاه (٢/ ٢٣٤)، «أدب القضاء» لابن أبي الدم (١٦٤)، «إيضاح المسالك» للونشريسي (١٥٠)، «ترتيب الفروق واختصارها» للبقوري (٢/ ٢٩٦)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (٢/ ٣٩٥)، «جمع الجوامع» لابن السبكي (٢/ ٣٩١)، «شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب» للمنجور (١٤٧).

❁❁❁

في الشذوذ في الفقه

السـؤال:

ما هو القول الشاذُّ في الفقه؟

الجـواب:

إنَّ حدَّ الشذوذ هو: «مخالفة الحقِّ، فكلُّ من خالف الصواب في مسألةٍ ما فهو فيها شاذٌّ»[(١)]، وهذا هو القول الذي رجَّحه ابن حزمٍ بعد أن ذكر حدَّ الشذوذ عند العلماء وفنَّدها، ذلك لأنَّ مفارقة الواحد من العلماء سائرَهم إمَّا أن يكون عن دليلٍ وحُجَّةٍ أو لا، فإن كانت مخالَفتُه مبنيَّةً على أدلَّة الشرع، وحقَّق فيها الحقَّ والصواب فما هو بشاذٍّ، بل هو الجماعة وإن كان وحده؛ لأنَّ من كان وَفق الحُجَّة والبرهان من كتابٍ أو سُنَّةٍ، وقويت حُجَّتُه فقد وافق الحقَّ وهو الأصل الذي قامت السماواتُ والأرض به، لقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ**﴾ [الحجر: ٨٥]، أمَّا إذا كان خروجُه عن الجماعة في صوابها، وتعلَّق خروجُه بمخالفة الحقِّ الذي هو مع غيره؛ فهو شاذٌّ عن الحقِّ، موافقٌ للباطل الذي هو خروجٌ عن الحقِّ وشذوذٌ منه؛ لأنَّه ليس في الوجود إلَّا حقٌّ وباطلٌ، فإذا لم يَجُزْ أن يكون الحقُّ شذوذًا فلَزِم أن يكون الشذوذ هو الباطل.

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم (٥/ ٨٦٣).

وعليه، فلا يُسمَّى قولُ الأقلِّ شاذًّا، ولا قولُ الواحد ما دام الحقُّ قائمًا عنده مستمسكًا به ولم يَرِدْ ما يُبْطِلُهُ، فهو الجماعة أو جملة أهل الحقِّ، وقد سبق إسلامُ أبي بكرٍ وخديجةَ رضي الله عنهما أوَّلَ الأمر، فكانا مع النبيِّ صلى الله عليه وسلم هم الجماعة، وسائرُ من في الأرض غيرهما هم أهلَ الشذوذ والفُرقة، ومَن جَانَب الصوابَ وخالفَ الحقَّ فهو الشاذُّ ما دام الباطلُ قائمًا عنده مُستمسكًا به ولو كانوا جماعةً أو جملةً.



في معنى قول الأصوليين
خرج قوله ﷺ مخرج القضاء أو الفتوى

السؤال:

يستعمل بعض الأصوليين عبارتَيْ: «خرج قول النبي ﷺ مخرج القضاء» و«خرج مخرج الفتوى»، فهل يوجد فَرق بينهما، أفتونا مأجورين؟

الجواب:

من الفروق بين حكم القاضي وفتوى المفتي: أنَّ فتوى المفتي حكمٌ عامٌّ يتعلَّق بالمستفتي وبغيره، بخلاف حكم القاضي فإنَّه جُزئيٌّ خاصٌّ بشخصٍ مُعيَّنٍ لا يَتعدَّاه إلى غيره، ولهذا جاء عن الأصوليِّين قولُهم: «إنَّ الحكم منه ﷺ لا يعمُّ والفتوى تعمُّ»، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ فتوى المفتي ليست مُلْزِمةً في الجملة بخلاف حكم القاضي فهو مُلْزِمٌ، ومن الفروق ـ أيضًا ـ أنه يجوز نقلُ فتوى المفتي إلى الغير للعمل بها وللمفتي أن يرشد المستفتيَ إلى عالمٍ غيره ليُفتيَه، بخلاف قضاء القاضي، فلا يَسَعُ نقلُ حكمه للغير لتنفيذه عليه، وهذا الفرق مترتِّبٌ على الفرق الأوَّل، ومن جهةٍ رابعةٍ فإنَّ فتوى المفتي شاملةٌ لأبويه وزوجه وأولاده، بخلاف القاضي فلا يُنفَّذ حكمُه لمن يُتَّهم فيه على مذهب أبي حنيفة ومالكٍ.



في عدم دخول السجايا والأخلاق ضمن الأحكام الشرعية

السؤال:

عُرِّف علم أصول الفقه بأنَّه: «معرفة القواعد التي يُعرف بها كيف تستفاد أحكام الأفعال من أدلَّة الأحكام»، فهل السجايا والأخلاق تدخل ضمن الأحكام الشرعية ؟

الجواب:

المراد بالأحكام الشرعية هو الأحكام التي تقتضي عملًا أو فعلًا من أفعال المكلَّفين، وهي: عمل القلب: كوجوب النيَّة، وعملُ اللسان: كالقراءة والذِّكر، وعملُ الجوارح: كالعبادات البدنيَّة والجهاد، ويَلْزَم من هذا القيد إخراجُ الأحكام الاعتقادية: كالعلم بوحدانية الله، وأنَّه يُرى في الآخرة، وأنَّ البعث حقٌّ، والاحترازُ من الأحكام الأخلاقية: كالصِّدق والسخاء والوفاء، والأحكامِ النظرية: كالعلم بأنَّ القياس حُجَّةٌ، فهذه الأحكام لا تتعلَّق بكيفية العمل.

هذا، وتقييد الأحكام بصفة «الشرعية» لتخرج منها الأحكامُ العقلية مثل: «الكلُّ أعظم من الجزء»، و«الواحد نصف الاثنين»، والأحكام اللغوية مثل: «الفاعل مرفوعٌ»، و«المفعول منصوبٌ»، والأحكام الحِسِّية: كـ«النارُ محرقةٌ»، و«الماءُ باردٌ»، والأحكام العادية: كسقوط المطر بعد الرعد.

وعليه، فالسجايا والأخلاق أحكامٌ لكنَّها لا تتعلَّق بنوعِ عملٍ ولا

بكيفيَّةِ عملٍ.

في الفرق بين معاني المصطلحات التالية: الاقتضاء، التضمن، الإفادة

السـؤال:

ما معنى المصطلحات التالية المستعملةِ عند الأصوليِّين: «يقتضي» و«يتضَّمن» و«يفيد»، أهي متباينةٌ أم مترادفةٌ ؟ يرجى منكم التمثيل لذلك إن أمكن، وشكرًا.

الجـواب:

المراد بالاقتضاء هو أن يتضمَّن الكلامُ إضمارًا ضروريًّا لا بدَّ من تقديره؛ لأنَّ الكلام لا يستقيم دونه: إمَّا لتوقُّف الصِّدق عليه أو لتوقُّف الصِّحَّة عليه عقلًا أو شرعًا، والإفادة والدلالة هما نتيجة ما يتضمَّنه الكلامُ أو ما يقتضيه، فالآية في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ـ مثلًا ـ تتضمَّن حُكمًا ضروريًّا وهو وجوب الصلاة الذي دَلَّت عليه صيغةُ الأمر، وصيغةُ «افعل» في ذاتها تتضمَّن ـ أيضًا ـ حُكْمَ الوجوب عند الجمهور، وهي تدلُّ عليه بهذه الصيغة، ومن هنا كانت الإفادةُ في الصيغة الآمرة وفي الدليل التفصيليِّ الذي تولَّد منه الحكمُ بوجوب الصلاة بتلك الصيغة الدالَّة على الوجوب.



في إفادة صيغة «أي» للعموم والإطلاق

السـؤال:

هل صيغة «أيّ» تفيد العموم أم الإطلاق بحَسَب السياق نفيًا وإثباتًا ؟

الجـواب:

«أيُّ» من صيغ العموم، وهي عامَّةٌ فيما تضاف إليه من الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال؛ لأنَّ «أيُّ» تضاف إلى العاقل وغير العاقل، وفي العاقل فإنَّ ضميرها ـ فاعلًا أو مفعولًا ـ يعمُّ نحو قوله: «أيُّكم حفظ فهو مُجازٌ»، أو «أيُّكم حفَّظته فهو مُجازٌ»، غيرَ أنَّ عمومها في الاستفهامية نحوَ قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [النمل: ٣٨]، والشرطيةِ نحوَ قوله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»[(١)]، لا أعلم خلافًا في عمومها، ويختلفون في «أيُّ» الموصولة فلا تفيد عمومًا عند بعض أهل الأصول نحو:

(١) أخرجه أبو داود في «النكاح» (٢٠٨٣)، والترمذي في «النكاح» (١١٠٢)، وابن حبَّان (٤٠٧٤)، وأحمد (٢٤٣٧٢)، والدارمي (١٢٨٤)، والحاكم (٢٧٠٦)، والحميدي (٢٢٨)، وأبو يعلى (٤٦٨٢)، والبيهقي (١٣٣٧٦)، من حديث عائشة رضي الله عنها. وصحَّحه ابن الملقِّن في «البدر المنير» (٧/ ٥٣٣)، وابن حجر في «فتح الباري» (٩/ ١٩٤) وفي «موافقة الخبر الخبر» (٢/ ٢٠٥)، والألباني في «إرواء الغليل» (٦/ ٢٤٣) رقم (١٨٤٠) وفي «صحيح الجامع» (٢٧٠٩).

« يؤسفني أيُّهم هو عابثٌ »، أمّا «أيُّ» الدالّة على الصفة مثل: « مررتُ برجلٍ أيِّ رجلٍ »، أو الحال: « مررت بزيدٍ أيِّ زيدٍ » فهما لا يفيدان العموم.

وفي مثل هذه الصيغ قد يكون العموم شموليًّا، وهو العامُّ المستغرِق لجميع أفراده، كما في الحديث السابق: « **أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ زَوْجِهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ** » وحديث: « **أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَزَعَتْ ثِيَابَهَا فِي غَيْرِ بَيْتِ زَوْجِهَا فَقَدْ هَتَكَتْ السِّتْرَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ رَبِّهَا** »[1]، كما يكون عمومُه بدليًّا، وهو المطلق، وهو ما تناول فردًا واحدًا من الأفراد لا بعينه، أي: مبهمٌ باعتبار حقيقةٍ شاملةٍ لجِنسه نحوَ قوله تعالى: ﴿ **أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا** ﴾ [النمل: ٣٨]، فصيغة: «أيُّ» الاستفهاميّة تفيد العمومَ لكنّه عمومٌ بدليٌّ حيث يتحقّق بأحد أفراده من غير تعيينٍ، ومثل أن تقول في الاستفهام: أيَّ وقتٍ تخرج ؟ فهو عامٌّ في الوقت لكنَّ الخروج مقيَّدٌ بأحد الأفراد على وجه الشيوع وغير معيَّنٍ، فكان عمومه عمومًا بدليًّا لا شموليًّا كما في المثال السابق.

❀❀❀

(١) أخرجه أبو داود في «كتاب الحمّام» (٤٠١٠)، والترمذي في «الأدب» (٢٨٠٣) بلفظ: « مَا مِنِ امْرَأَةٍ.. »، وابن ماجه في «الأدب» (٣٧٥٠)، والدارمي في «الاستئذان» (٢٥٥٣)، والحاكم في «الأدب» (٧٧٨٠)، وأحمد (٢٣٦٢٠)، من حديث عائشة رضي الله عنها. وصحّحه الألباني في «صحيح الجامع» (٢٧١٠).

في إفادة نفي العموم:
مطلق النفي، والنفي المطلق

السـؤال:

قاعدة: «نَفْيُ الإِطْلَاقِ يَقْتَضِي عُمُومَ النَّفْيِ»، التي تلتقي مع قاعدة: «النَّكِرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ تُفِيدُ العُمُومَ وَالاِسْتِغْرَاقَ»، فهل يصحُّ العكس ؟ أي: هل نفيُ العموم يفيد مطلقَ النفي أم يفيد النفيَ المطلق ؟

الجـواب:

المعهود أنَّ المطلق والمقيَّد إنما يكون في باب الأوامر والإثبات، لا في جانب النفي والنهي على الصحيح من أقوال الأصوليِّين، فلو قال قائلٌ: لا تعتقْ مكاتبًا، وقال: لا تعتقْ مكاتبًا كافرًا، كان الأوَّل مفيدًا للعموم مطلقًا، والثاني أفاد مفهومُه جوازَ عتقِ المكاتب المسلم، ولمَّا كان العملُ بمدلولَيْهما حتمًا فإنَّ الحكم ينتهي بعدم العمل بهما عند إرادة الجمع بينهما بأن لا يُعْتِق مكاتبًا أصلًا؛ لأنَّ المفهوم عورض بالعموم، والعمومُ معدودٌ من المنطوق، وهو مُقدَّمٌ على المفهوم.

فالنفي ـ إذًا ـ إن دخل على نكرةٍ اقتضى عمومًا وكذلك النهي، فحكمُ النكرة الواقعة في سياق النهي حكمُ النكرة الواقعة في سياق النفي، وما خرج عن ذلك من الصور فهو لِنَقْل العرفِ له عن الوضع اللغوي.

أمَّا نفي العموم فإنه قد يقتضي مطلقَ النفي كما يفيد النفيَ المطلق، فما يدخله عمومُ التخصيص بالمتَّصل أو المنفصل فنفيُ عمومه يفيد مطلقَ النفي بعد التخصيص كقولنا: لا إله إلَّا الله، ففيه نفيٌ لجميع الآلهة سوى الله تعالى، فأفادتِ النكرةُ في سياق النفي عمومًا، غيرَ أنه خُصِّص بالاستثناء، فأفاد مطلقَ النفي لا النفيَ المطلق، بينما العموم المحفوظ وهو ما لا يدخله تخصيصٌ فإنَّ النكرة في سياق النفي تفيد النفيَ المطلق لا مطلق النفي، كمثلِ قوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: ٣]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: ١٢٣].



في محل المجاز من القسمة اللفظية

السـؤال:

قسَّم العلماءُ الحقيقةَ إلى ثلاثة أقسامٍ: شرعيةٍ ولغويةٍ وعرفيةٍ، فهل ـ على رأيهم ـ أنَّه لا مجازَ ؟

الجـواب:

أهل العلم يقسِّمون اللفظَ إلى: لغويٍّ وشرعيٍّ وعُرفيٍّ ومجازيٍّ، وبرهان ذلك: أنَّ اللفظ إذا استعمل فيما وُضع له كان حقيقةً لغويةً بالوضع أي: بالوضع اللغوي، وإذا استعمله أهلُ العُرف العامِّ أو الخاصِّ على عرفهم كان حقيقة عرفيَّةً، وإذا استعمله الشرعُ على عرفه سُمِّيَ حقيقةً شرعيةً، وإذا كان اللفظ استُعمل في غير ما وُضع له على وجهٍ يصحُّ كان مجازًا، فالفرق بين الحقائق الثلاث أنَّها موضوعةٌ بحَسَب الاستعمال، فإن استعملها العُرف كانت حقيقةً عرفيةً، وإلَّا فهي حقيقةٌ شرعيةٌ أو لغويةٌ، بخلاف المجاز فهو: اللَّفظ المستعمل في غير ما وُضع له، فلو قال قائلٌ: «الأسد» فهو موضوعٌ في الحقيقة اللغوية للحيوان المفترس، وإذا قال قائلٌ: «الصلاة» فهي في اللغة: الدعاء، لكنَّ الشرعَ استَعْمَلَها في الحقيقة المتمثِّلةِ في الأفعال والأقوال المبتدِئة بالتكبير المختتمة بالتسليم، فإذا أُطلقتِ الصلاة فلا ينصرف الذِّهن إلَّا إلى الحقيقة الشرعية ما لم تَرِدْ قرينةٌ صارفةٌ إلى غيرها، كذلك إذا أُطلق لفظ «الأسد» فلا

ينصرف الذِّهنُ إلَّا إلى الحيوان المفترس، ولا ينتقل إلى غيره إلَّا بقرينةٍ صارفةٍ، فلو قال قائلٌ: «رأيت أسدًا يرمي بالنبل، أو شاهرًا سيفه» لكانت قرائنَ دالَّةً على عدم إرادة المعنى الحقيقيِّ، فكان مجازًا، وكذلك اللفظ إذا استعمله على العرف العامِّ كـ «الدابَّة» مثلًا، فإنها في اللغة تُستعمل على كلِّ ما يَدِبُّ على الأرض، لكنَّ أهل العرف العامِّ استعملوها لذوات القوائم الأربع، كذلك «الرفع» و«النصب» و«الجرُّ» فلها معانٍ في اللغة، لكنَّ أهل العرف الخاصِّ استعملوا الرفعَ للضمِّ، والنصبَ للفتح، والجرَّ للكسر، فإذًا ما استعمله أهلُ الوضع والشرع والعرف فهي حقائقُ وضعيةٌ أو شرعيةٌ أو عرفيةٌ، وما استعمله في غير موضوعه الأصليِّ فهو مجازٌ وليس حقيقةً، ولكلِّ مجازٍ قرينةٌ لأنه على خلاف الأصل.



في اقتضاء الأمر المطلق المجرد عن القرائن الوجوب

السؤال:

إنَّ الأمر يقتضي الوجوبَ على قول جمهور العلماء، فهل يقتضي الأمرُ المطلق الخالي عن القرائن الوجوبَ أم لا بدَّ له من قرينةٍ تدلُّ عليه ؟

الجواب:

للأمر صيغةٌ موضوعةٌ له لغةً وتدلُّ عليه حقيقةً بدون الحاجة إلى قرينةٍ باتِّفاق السلف وهو مذهب أهل السُّنَّة، وهي: «افْعَلْ» للحاضر و«لِيَفْعَلْ» للغائب، كذلك النهي، وصيغته: «لَا تَفْعَلْ»، وللأمر صِيَغٌ أخرى: كاسمِ فِعْلِ الأمر مثل قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، والمصدرِ النائبِ عن فِعْلِ الأمر كقـوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمَّد: ٤].

وخُصِّصَتْ صِيغَةُ «افعل» بالذِّكر لكثرة استعمالها في الكلام، خلافًا لمعظم الأشاعرة الذين مَنَعوا وجودَ صيغةٍ للأمر في اللغة، وإنَّما صيغة «افعل» مشتركةٌ ـ عندهم ـ بين الأمر وغيره، ولا تُحْمَلُ على أحد معانيها إلَّا بقرينةٍ، بناءً على اعتقادهم بأنَّ الكلام معنًى قائمٌ بالنفس مجرَّدٌ عن الألفاظ والحروف. وهذا المعتقد مخالِفٌ لِما جاء في الكتاب والسُّنَّة وإجماع أهل اللسان واللغة وإجماع الفقهاء وسائر العقلاء فيما تعارفوا عليه.

فمِن الكتاب قولُه تعالى لزكريَّا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٖ سَوِيّٗا ١٠﴾ [مريم]، فلم يسمِّ الله إشارتَه إلى قومه كلامًا، وهذا ممَّا يُبطل القولَ بالكلام النفسيِّ؛ لأنَّه لم يتكلَّم بشيءٍ من الألفاظ، ويقويِّه قولُه ﷺ: «إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا وَسْوَسَتْ أَوْ حَدَّثَتْ بِهِ أَنفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَكَلَّمْ»[1]، فالحديث أفاد التفريقَ بين حديث النفس والكلام بالألفاظ والحروف، فأضاف الأوَّلَ إلى النفس، إذ الكلام في النفس يحتاج إلى تقييدٍ، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة: ٨]، أمَّا الكلام بالألفاظ والحروف فهو الأصل المتبادر إلى الذهن فلا يحتاج إلى تقييدٍ أو إضافةٍ، وقد أجمع أهل اللغة على أنَّ الكلام: اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ جاء لمعنًى، كما أجمع الفقهاء على أنَّ من حلف أن لا يتكلَّم فحدَّث نفْسَه بشيءٍ دون أن ينطق بلسانه لم يَحْنَث ولو نطق حنث، والمعلوم أنَّ أهل العلم أجمعين يُسَمُّون الناطق متكلِّمًا ومَن عداه ساكتًا أو أخرس، وعليه فلا اعتداد بمن خالف في ذلك.

وبه يتبيَّن أنَّ الأمرَ المطلقَ المجرَّد عن القرائن يفيد الوجوبَ إلَّا إذا اقترنت به صوارفُ عنه إلى غيره.

❁ ❁ ❁

---

(١) أخرجه البخاري في «الأيمان والنذور» باب إذا حنث ناسيًا في الأيمان (٦٦٦٤)، ومسلم في «الإيمان» (١٢٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

في معنى قياس العلة وقياس الشمول

السؤال:

ما معنى قياسِ العِلَّةِ وقياسِ الشمولِ؟ جزاكم الله خيرًا.

الجواب:

قياسُ العِلَّة: هو إثباتُ حكمِ الأصلِ في الفرع لاشتراكهما في عِلَّةِ الأصل، أي: ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بالعلَّة كقياس النبيذ على الخمر في التحريم للإسكار، وإنما سُمِّيَ قياسَ عِلَّةٍ للتصريح فيه بالعِلَّة.

أمَّا قياسُ الشمول: فهو انتقالُ الذِّهْنِ من المعيَّن إلى المعنى العامِّ المشترك الكُلِّيِّ المتناوِل له ولغيره، والحكمُ عليه بما يلزم المشتركَ الكلِّيَّ، كأن تقول: النبيذ مُسكرٌ، كُلُّ مسكرٍ حرامٌ، يُنتج أنَّ النبيذ حرامٌ، فالإسكار أعمُّ من النبيذ المتنازَع فيه وأخصُّ من التحريم.

وقد اختلف العلماءُ في الشمول: هل هو من القياس أم لا ؟ فالظاهر أنَّ الشمول يُسمَّى قياسًا؛ لأنَّ مبنى قياس الشمول اشتراكُ الأفراد في الحكم وشمولُه لها.



في الاحتجاج بخبر الواحد في القطعيات

السؤال:

قال العلاَّمةُ ابنُ باديس رحمه الله في «تفسيره»: «إنَّ السُّنَّة النبويةَ والقرآن لا يتعارضان، ولهذا يُردُّ خبرُ الواحد إذا خالف القطعيَّ من القرآن»، فما هو تعليقكم؟ وجزاكم الله خيرًا.

الجواب:

إنَّ ما قرَّره ابنُ باديس في تفسيره من أنَّ خبرَ الواحدِ لا يُقبَلُ إذا خالفه القطعيُّ هو مذهبُ المعتزلة وبعضِ المتكلِّمين، وبه قال أبو الحسين البصريُّ والسمرقنديُّ والقَرافيُّ والصفيُّ الهنديُّ وغيرُهم[1]، وهو مخالفٌ لأكثرِ أهل الفقه والحديث، قال ابنُ عبد البرِّ رحمه الله: «وعلى ذلك أكثرُ أهلِ الفقه والأثرِ، وكلُّهم يَدينُ بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعًا ودينًا في مُعتقده، على ذلك جماعةُ أهل السُّنَّة»[2].

---

(١) انظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/ ٩٦، ١٠٢)، و«العدَّة» لأبي يعلى (٢٤٥٩)، «المحصول» للفخر الرازي (٢/ ٢١٧)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٢/ ٧٥، ٨١)، «كشف الأسرار» للبخاري (٣/ ٢٧)، «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٢٥٧)، «الكفاية» للخطيب البغدادي (٤٣٢)، «المسوَّدة» لآل تيمية (٢٤٩).

(٢) «التمهيد» لابن عبد البرِّ (١/ ٨).

وعمومُ نصوصِ الكتاب والسُّنَّة تقضي بوجوب قَبول خبرِ الواحد مُطلقًا من غير تفريقٍ بين القطعيِّ والظنِّيِّ، فقد أوجب اللهُ تعالى الحذرَ بقول الواحد في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة]، كما جعل عِلَّةَ ردِّ الأخبار هي الفسقَ لا الوحدة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴿٦﴾﴾ [الحجرات]، وقد دعا النبيُّ ﷺ لحامِلِ الفقه وأقرَّهُ على الرواية من غير تفريقٍ بين الفقيه وغيره في قوله ﷺ: «**نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ**»(١).

هذا، وسَلَفُ الأُمَّة من الصحابة فمَن بعدهم كانوا يتلقَّوْن أخبارَ الآحاد في القطعيات والظنِّيَّات ويثبتونها بدون ردٍّ لأيٍّ منها لمجرَّد كونه خبرَ آحادٍ في القطعيات، ويدلُّ لذلك روايتُهم لتلك الأخبارِ وتناقُلُها وتلقِّيها وتحصيلُها ونقلُها وتفسيرها بمقتضى اللغة بما يليق بها والقولُ بمدلولها، بل إنهم أدخلوا مفادَ تلك الأخبار في مُعتقداتهم وصَرَّحوا بتبديع أو تفسيق أو تخطئة مُخالِفها(٢).

---

(١) أخرجه أبو داود في «العلم» باب فضل نشر العلم (٣٦٦٠)، والترمذي في «العلم» باب ما جاء في الحثِّ على تبليغ السماع (٢٦٥٦)، والدارمي في «سننه» (٢٣٣)، وأحمد في «مسنده» (٢١٥٩٠)، من حديث زيد بن ثابتٍ رضي الله عنه، والحديث صحَّحه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (٤٠٤)، والوادعي في «الصحيح المسند» (٣٥٨).

(٢) «التمهيد» لابن عبد البرِّ (١/ ٨)، «مختصر الصواعق المرسلة» لابن القيِّم (٢/ ٨ ـ ٦).

وعليه، فإنَّ أقوى الأقوال دليلًا وأصحَّها نظرًا مذهبُ الجمهور القائلين بصِحَّة الاحتجاج بخبرِ الواحد المرفوعِ إلى النبيِّ ﷺ بإسنادٍ صحيحٍ سواءٌ في القطعيات أو الظنِّيات، وضعفُ أدلَّة ما سواه مُثْبَتٌ في مَوْضِعِهِ.



في المراد من معنى التنصيص على كلام الإمام

السـؤال:

نجد في بعضِ كتب الفقه المقارَنِ النقلَ عن بعض الأئمَّة بهذه الصيغة: «وقد نصَّ على هذه المسألة الإمامُ الفلاني» ـ إمام من الأئمة مثلاً ـ فهل معنى التنصيص أنه يذكر كلامَ هذا الإمام بلفظه أم يذكره بالمعنى المطابق لكلام الإمام ؟ وجزاكم الله خيرًا.

الجـواب:

إذا نقلَ المجتهدُ عن إمامه أنه نصَّ في مسألةٍ على حُكْمٍ وصحَّ نقلُه فإنَّ الظاهر أنه كلام إمامه بلفظه ومعناه وأنه مذهبٌ له، ما لم يصرِّح بالرجوع عنه، أمَّا إذا نصَّ إمامُه على حكمٍ وعلَّل الحكمَ بعلَّةٍ توجد في مسائلَ أخرى، فهذه المسائل ليست من نصِّه وكلامه، ولكن هل مذهبه فيها كمذهبه في المسألة المعلَّلة بأن تُجعل كمذهبه بالنظر إلى العلَّة الجامعة التي بَيَّنَها المجتهدُ عن إمامه أم لا ؟ ومثاله: ما ذهب إليه بعضُ المالكية مِن وجوب الزكاة في التِّين مع أنَّ مالكًا لم يذكر في التين زكاةً، ولا يخفى أنَّ عِلَّةَ الزكاةِ في الثمارِ عند مالكٍ إنما هي الاقتياتُ والادِّخارُ، فلمَّا كان الاقتياتُ والادِّخارُ وصفًا موجودًا في التين جعل بعضُ أصحابِه الزكاةَ فيه كالزبيب بمقتضى عِلَّته المذكورة، ولذا قال ابنُ عبد البرِّ: «أظنُّ مالكًا ما كان يعلم أنَّ التينَ ييبسُ ويُقتاتُ ويُدَّخرُ،

ولو كان يعلم ذلك لجعله كالزبيب»[1].

ومن هنا يُعلم أنَّ الراجح في هذه المسألة أن يُجعل فيما لم يذكره الإمامُ مِن المسائل إن كانت معلَّلةً مندرجةً في عموم مذهبه لتضمُّنها العلَّةَ الجامعة، لا من نصوصه القولية.



(١) «مذكِّرة الشنقيطي في أصول الفقه» (٣١٣).

في شرح قاعدة:
«ما حرّم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة»

السؤال:

نودُّ توضيحًا لقاعدة: «مَا حُرِّمَ سَدًا لِلذَّرِيعَةِ أُبِيحَ لِلْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ».

الجواب:

إنَّ المُرادَ من قاعدة: «مَا حُرِّمَ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ أُبِيحَ لِلْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ وَلِلْحَاجَةِ» أنَّ مَا حُرِّمَ تَحْرِيمَ وَسَائِلَ لكونه يفضي إلى مُحَرَّمَاتٍ فإنه يُباحُ عند الحاجة أو المصلحة الراجحة إذا كانت تلك المصلحةُ لا تتحقَّق إلَّا به، كالنَّظر إلى المرأة الأجنبية والخلوة بها، والنظرِ إلى عورة الرجل والمرأة، وتحريم رِبَا الفضل وغيرها، فإنَّها مُحَرَّمةٌ تحريمَ وسائل؛ لأنَّها تُفضي إلى ما هو مُحَرَّمٌ تحريمَ مَقاصِد، فالخلوة بالأجنبية مَنهِيٌّ عنها سَدًّا للذريعة المفضية إلى الزِّنا، وحُرِّم ربا الفضل في البيوع سَدًّا للذريعة؛ لأنه يُفضي إلى ربا النَّسيئة في الدُّيون، «فكُلُّ مَا أَدَّى إِلَى حَرَامٍ فَهُوَ حَرَامٌ»، غيرَ أنه أُبيح ذلك من أجل الحاجة والمصلحة الراجحة، كإباحة نظر الرجل إلى المرأة إذا أراد خِطبتَها، ونظرِ الطبيب إلى عورة الرجل والمرأة إذا احتاج إلى ذلك، ولُبسُ الذهب والحرير حُرِّم على الرجال سدًّا لذريعة التشبُّه بالنساء الملعونِ فاعلُه وأُجيز للحاجة، ونحو ذلك.

ويدلُّ على هذه القاعدة سفرُ أمِّ كلثومٍ بنتِ عقبةَ بنِ أبي مُعَيْطٍ إلى رسول الله

ﷺ وهي عاتقٌ فِرارًا بدينها(١)، وسفرُ عائشة رضي الله عنها مع صفوانَ بنِ المعطَّل رضي الله عنه فإنه ﷺ لم يُنْهَ عنه(٢)، فدلَّ ذلك على جوازه للحاجة.

وعليه، فقاعدة: «**مَا حُرِّمَ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ أُبِيحَ لِلْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ**» إنما تتعلَّقُ بالحاجة والمصلحة الراجحة، بخلاف قاعدة ما حرِّم لذاته ومقصده، فإنها تتعلَّق بالضرورات فلا تباح إلَّا للضرورة كأكل الميتة إذا خَشِيَ على نفسه الهلاكَ ونحو ذلك.

❁❁❁

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب «الشروط» باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام (٢٧١١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٤٢٩٤)، عن عروة بن الزبير أنه سمع مروان والمسور بن مخرمة رضي الله عنهما يخبران عن أصحاب رسول الله ﷺ قال: «.. وَكَانَتْ أُمُّ كُلثُومِ بِنْتُ عُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْطٍ مِمَّنْ خَرَجَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ يَوْمَئِذٍ وَهِيَ عَاتِقٌ فَجَاءَ أَهْلُهَا يَسْأَلُونَ النَّبِيَّ ﷺ أَنْ يُرْجِعَهَا إِلَيْهِمْ فَلَمْ يُرْجِعْهَا إِلَيْهِمْ لِـمَا أَنْزَلَ اللهُ فِيهِنَّ: ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب «المغازي» باب حديث الإفك (٤١٤١)، ومسلم في «صحيحه» كتاب «التوبة» باب في حديث الإفك (٢٧٧٠)، عن عائشة رضي الله عنها قالت ـ بعد أن فقدتِ النبيَّ ﷺ والجيشَ ـ: «.. فَأَمَمْتُ مَنْزِلِي الذِي كُنْتُ بِهِ فَظَنَنْتُ أَنَّهُمْ سَيَفْقِدُونَنِي فَيَرْجِعُونَ إِلَيَّ فَبَيْنَا أَنَا جَالِسَةٌ غَلَبَتْنِي عَيْنَايَ فَنِمْتُ، وَكَانَ صَفْوَانُ بْنُ المعَطَّلِ السُّلَمِيُّ ثُمَّ الذَّكْوَانِيُّ مِنْ وَرَاءِ الجَيْشِ، فَأَصْبَحَ عِنْدَ مَنْزِلِي فَرَأَى سَوَادَ إِنْسَانٍ نَائِمٍ فَأَتَانِي وَكَانَ يَرَانِي قَبْلَ الحِجَابِ، فَاسْتَيْقَظْتُ بِاسْتِرْجَاعِهِ حِينَ أَنَاخَ رَاحِلَتَهُ، فَوَطِئَ يَدَهَا فَرَكِبْتُهَا فَانْطَلَقَ يَقُودُ بِي الرَّاحِلَةَ حَتَّى أَتَيْنَا الجَيْشَ بَعْدَ مَا نَزَلُوا مُعَرِّسِينَ فِي نَحْرِ الظَّهِيرَةِ...»، الحديث.

في حجية مفهوم العدد

السـؤال:

ما هو الراجحُ عندكم في مفهوم العدد ؟ هل هو حجَّةٌ مطلقًا أم لا ؟ أم فيه تفصيلٌ ؟

الجـواب:

المرادُ بمفهوم العدد هو تقييدُ الخطاب بعددٍ مخصوصٍ وتعليقُ الحكم به[1]، فيدلُّ على نفيِ الحكم عمَّا عدا ذلك العددَ زائدًا كان أو ناقصًا، وهو حُجَّةٌ عند مالكٍ والشافعيِّ وأحمدَ وجمهورِ القائلين بالمفهوم، ومنعه نفاةُ مفهوم الصفة وكذا المعتزلةُ وابنُ شاقلا من الحنابلة[2].

علمًا أنَّ المقيَّدَ بعددٍ مخصوصٍ إذا دلَّ دليلٌ أو قرينةٌ على انتفاءِ الحكم عمَّا عداه كعدد الركعات في الصلوات ومقاديرِ الزكاة وعددِ أشواط الطَّواف

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٣/ ٥٠٨)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (١٨١).

(٢) انظر: «المعتمد» لأبي الحسين (١/ ١٥٧)، «التمهيد» للكلوذاني (٢/ ١٩٧)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ٢٢٤)، «الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٣٠)، «الإبهاج» للسُّبكي وابنه (١/ ٣٨١)، «التمهيد» (٢٥٢) و«نهاية السول» (١/ ٤٣٧) كلاهما للإسنوي، «المسوَّدة» لآل تيمية (٣٥٨)، «مناهج العقول» للبدخشي (١/ ٤٣٥)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٢/ ٥٠٧)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (١/ ٤٣٢)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (١٨١)، «تفسير النصوص» لمحمَّد أديب (١/ ٧٢٩).

والطلاقِ وغيرِها، أو دلَّت على عدمِ انتفاء الحكم عمَّا عداه كما هو الشأنُ في الخمسِ من الفواسق التي تُقتل في الحِلِّ والحرم؛ فإنَّ الاحتجاجَ بمفهوم العدد وعدمَه متوقِّفٌ على الدليل أو القرينة، وهذا خارجٌ عن محلِّ النزاع.

والصحيحُ ـ عندي ـ أنَّ مفهومَ العدد إذا لم يخرج على وجه التكثير أو يُسَقْ للمبالغة، وخلا من قرينةٍ لفظيَّةٍ أو سياقيَّةٍ أو خارجيَّةٍ تدلُّ على أنَّ مفهومَه غيرُ مرادٍ؛ فإنَّه يُعَدُّ دليلًا كمفهوم الصفة سواءً، ولكنَّه ليس من أقوى المفاهيم.

ويدلُّ عليه من الشرعِ حديثُ عمرَ بنِ الخطَّاب ﷺ أنَّ النبيَّ ﷺ قال له لَمَّا أكثر عليه في شأن عبدِ الله بنِ أبيٍّ بنِ سلولٍ: «أَخِّرْ عَنِّي يَا عُمَرُ، إِنِّي خُيِّرْتُ فَاخْتَرْتُ، قَدْ قِيلَ لِي: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، لَوْ أَعْلَمُ أَنِّي لَوْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ غُفِرَ لَهُ لَزِدْتُ»[1]، ففُهِم أنَّ الزِّيادةَ على السبعينَ يكون لها من الحكمِ خلافُ المنطوق، والحديثُ صحيحٌ، والمعلومُ أنَّ خبرَ الواحد تثبت به القاعدةُ الأصوليةُ إذا كانتْ وسيلةً إلى العمل.

كما أنَّ الأُمَّةَ قد علمتْ ـ من تحديدِ حدِّ القاذف في قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] ـ انتفاءَ وجوبِ الزيادة وعدمَ جوازِ النقصان.

ويدلُّ عليه مِن لغةِ العرب أنَّ الآمر إذا قيَّد خطابَه بعددٍ مخصوصٍ؛ فإنه

---

(١) أخرجه الترمذي في «التفسير» باب: ومن سورة التوبة (٣٠٩٧)، وحسَّنه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (٣/ ١٢٣)، وأخرجه البخاري بنحوه في «الجنائز» باب ما يُكره من الصلاة على المنافقين (١٣٦٦)، من حديث عمر بن الخطَّاب ﷺ.

يحسن إنكارُه على المأمور إذا زاد عليه أو نقص عنه، فإنِ ادَّعى المأمورُ أنَّه أدَّى الفعلَ الذي أُمر به مع كونه زاد عليه أو نقص عنه؛ كانتْ دعواه مردودةً عليه عند عامَّةِ من يعرف لغةَ العرب.

ويدلُّ عليه مِن جهة المعقول أنَّ المقيَّدَ بعددٍ مخصوصٍ لو لم يدلَّ على انتفاء الحكم عمَّا عداه لَلَزِم تجريدُ كلامِ الشارع مِن فائدةٍ سواءٌ في ذكرِ العدد أو الصفةِ أو الشرط، فإذا كان اللازمُ باطلًا فالملزومُ مثلُه، فثبتتْ فائدةُ ذكرِ العدد بانتفاءِ الحكم عمَّا عدا المقيَّدَ بالعدد، وهذا هو مفهومُ العدد.

هذا، ولا يخفى في باب ترجيحات المتنِ أنَّ مفهومَ العددِ وغيرَه مِن مفاهيم المخالَفة إذا عارضه منطوقٌ قُدِّم عليه لقوَّتِه، فمِن أمثلةِ ذلك قولُه ﷺ: «إِذَا كَانَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الخَبَثَ»[1]، فإنَّ مفهومَه أنَّ ما دون القُلَّتين يحمل الخبَثَ[2]، وبهذا احتجَّ الشافعيُّ على أنَّ النجاسة إذا وقعَتْ فيما دون القلَّتين نجَّسته[3]، خلافًا لمالكٍ وغيرِه ممَّن عَمِل بعمومِ حديثِ أبي سعيدٍ الخدريِّ رضي الله عنه

---

(١) أخرجه أبو داود في «الطهارة» باب ما ينجِّس الماء (٦٣)، والترمذي في «الطهارة» (٦٧)، والنسائي في «الطهارة» (٥٢) وغيرهم، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. والحديث صحيحٌ، انظر: «المجموع» للنووي (١/ ١١٢)، «التلخيص الحبير» لابن حجر (١/ ١٦ ـ ٢٠)، «إرواء الغليل» للألباني (١/ ٦٠).

(٢) انظر: «المحصول» للفخر الرازي (١/ ٢/ ٢١٨)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (١/ ٣٨٣)، «نهاية السول» للإسنوي (١/ ٤٣٧)، «المدخل» للباجقني (٨٠).

(٣) انظر: «المهذَّب» للشيرازي (١/ ١٣)، «المجموع» للنووي (١/ ١١٢)، «المحتاج» للشربيني (١/ ٢٢)، «نهاية المحتاج» للرملي (١/ ٧٨).

مرفوعًا: «المَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»[١]، ولا شكَّ أنَّ العمومَ أقوى من جهةِ كونِه منطوقًا، فهو مقدَّمٌ على المفهومِ حالَ التعارض مِن جهة الترجيح، وأنَّ دلالةَ العامّ قطعيَّةٌ على أصل المعنى مع الاختلاف في دلالته على أفراده، بينما مفهومُ المخالَفة فمحلُّ خلافٍ بين أهل العلم، لذلك يُقدَّم العمومُ من حيث الحجيَّةُ والترجيحُ، وهذه المسألةُ مفصَّلةٌ في إحدى الفتاوى[٢].

ومن ذلك ـ أيضًا ـ قولُه ﷺ: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ المُوبِقَاتِ ...»[٣]، فمفهومُه يدلُّ على أنَّ ما عداه ليس من الكبائر الموبقات، غيرَ أنَّه وردتْ نصوصٌ شرعيةٌ تدلُّ بمنطوقِها على زيادةِ الكبائر على السبع، وأنها لا تنحصر في ذلك العدد، قال الشنقيطيُّ رحمه الله: «التحقيقُ أنها لا تنحصر في سبعٍ، وأنَّ ما دلَّ عليه من الأحاديثِ على أنها سبعٌ لا يقتضي انحصارَها في ذلك العددِ؛ لأنه إنما دلَّ على نفيِ غيرِ السبعِ بالمفهوم، وهو مفهومُ لقبٍ، والحقُّ عدمُ اعتباره.

ولو قلنا: إنه مفهومُ عددٍ لكان غيرَ معتبرٍ أيضًا؛ لأنَّ زيادةَ الكبائر على السبع مدلولٌ عليها بالمنطوق.

---

(١) أخرجه أبو داود في «الطهارة» باب ما جاء في بئر بضاعة (٦٦)، والترمذي في «الطهارة» باب ما جاء: الماء لا ينجّسه شيءٌ (٦٦)، وأحمد في «مسنده» (٣/ ٣١)، من حديث أبي سعيدِ الخدري رضي الله عنه. وصحَّحه الألباني في «الإرواء» (١/ ٤٥).

(٢) انظر: الفتوى رقم (٣٣) الموسومة بـ: «الجمع بين حديث الماء طهورٌ وحديث القلَّتين».

(٣) أخرجه البخاري في «الوصايا» باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (٢٧٦٦)، ومسلم في «الإيمان» (١/ ٥٤) رقم (٨٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقد جاء منها في الصحيح عددٌ أكثرُ من سبعٍ، والمنطوقُ مقدَّمٌ على المفهوم، مع أنَّ مفهومَ العدد ليس مِن أقوى المفاهيم»[1].

قلت: فمِن حيث القوَّةُ فمفهومُ العلَّة أقوى من مفهوم الصفة، ومفهومُ الحصر بالنفي والإثبات أقوى من المفاهيم الأخرى، ومفهومُ اللقب أضعفُ المفاهيم.



(١) «أضواء البيان» للشنقيطي (٧/ ١٩٩).

في حجية الإجماع السكوتي

السؤال:

ما هو الراجح عندكم في الإجماع السكوتي؟

الجواب:

المعتمدُ عندي أنَّ الإجماعَ السكوتيَّ إجماعٌ وحجَّةٌ تقريرًا لمذهب جمهور العلماء مِن الحنفية والمالكية والحنابلة وبعضِ الشافعية[1]، فإنْ نُقل بعدد التواتر كان **إجماعًا قطعيًّا** كالإجماع على تحريم ربا الجاهلية، ووجوبِ الحجِّ مرَّةً واحدةً في العمر، وعلى وجوب الزكاة في الذهب، وعلى كفرِ تارك الصلاة الجاحدِ لوجوبها وقتلِه كفرًا ما لم يتبْ[2]، أمَّا **الظنِّيُّ** مِن الإجماع السكوتيِّ وهو ما نُقل بعدد الآحاد؛ فهو حجَّةٌ ظنِّيَّةٌ. ويدلُّ على صحَّة الإجماع السكوتيِّ:

أنَّ المعهود في كلِّ عصرٍ أن يتولَّى كبارُ العلماء إبداءَ الرأيِ ويسلِّمَ الباقون لهم، فظهر بذلك أنَّ سكوتَ الباقين إقرارٌ لهم على الحُكمِ الذي انتهَوْا إليه، ولا يخفى ـ من جهةٍ أخرى ـ أنَّ السكوتَ مُعتبرٌ في المسائل الاعتقادية أي: يدلُّ على رضى الساكت؛ لأنه لا يحِلُّ السكوتُ فيها على الباطل، فتُلْحَقُ بها المسائلُ الاجتهاديَّةُ بجامعِ أنَّ الحقَّ واحدٌ، فلا يجوز السكوتُ في موضعِ بيانِ المخالَفة،

---

(١) انظر المسألة في مؤلَّفنا: «الإنارة في شرح كتاب الإشارة» (٣١٠).

(٢) «سلالة الفوائد الأصولية» للسديس (٦٣).

وقد جاء عن بعض السلف: «الساكتُ عن الحقِّ شيطانٌ أخرسُ، والمتكلِّمُ بالباطل شيطانٌ ناطقٌ»[(١)]، والساكتُ عن كلمة الحقِّ كالناطق بالباطل في الإثم؛ لأنه تركٌ للأمر بالمعروف والنهيِ عن المنكر، وقد شهد اللهُ على هذه الأمَّةِ أنهم يأمرون بالمعروف وينهَوْن عن المنكر، وهذا يتَّصف به أهلُ العلم والعدالة. وعليه، فيكون سكوتُهم عن موافقةِ مَنْ أعلن رأيَه في المسألة مُعتبرًا، ولأنه وقع ذلك من التابعين عند عدمِ وجودِ نصٍّ، فقد عملوا بقولٍ لصحابيٍّ انتشر وسكت عن الإنكارِ بقيَّةُ الصحابة، فدلَّ ذلك على اتِّفاق التابعين على وجوب العمل به، وعدمِ العدول عنه إلى غيره[(٢)].

---

(١) انظر: «الدرر السنيَّة في الأجوبة النجدية» لعلماء نجدِ الأعلام، بتحقيق عبد الرحمن ابن محمَّد بن قاسم (٨/ ٧٨).

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة في المصادر التالية: «المعتمد» لأبي الحسين (٢/ ٥٣٢)، «شرح اللمع» للشيرازي (٢/ ٦٩٠)، «التبصرة» للشيرازي (٣٩١)، «إحكام الفصول» للباجي (٤٧٣)، «البرهان» للجويني (١/ ٦٩٨)، «المستصفى» (١/ ١٩١) و«المنخول» (٣١٨) كلاهما للغزَّالي، «أصول السرخسي» (١/ ٣٠٣)، «التمهيد» للكلوذاني (٣/ ٣٢٣)، «الوصول» لابن بَرهان (٢/ ١٢٤)، «المحصول» للفخر الرازي (٢/ ١/ ٢١٥)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١/ ٣٨١)، «الإحكام» للآمدي (١/ ١٨٦)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٣٣٠)، «منتهى السول» لابن الحاجب (٥٨)، «المسوَّدة» لآل تيمية (٣٣٥)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٢/ ٣٧٩)، «جمع الجوامع» لابن السبكي (٢/ ١٨٧)، «شرح العضد» (٢/ ٣٧)، «تقريب الوصول» لابن جُزيٍّ (١٣٠)، «البلبل» للطوفي (١٣٣)، «نهاية السول» للإسنوي (٢/ ٣٠٦)، «بيان المختصر» للأصفهاني (١/ ٥٧٥)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٢/ ٢٥٣)، «مناهج العقول» للبدخشي (٢/ ٣٠٥)، «فواتح الرحموت» للأنصاري =

ومِمَّا يتفرَّع على الاختلاف في الإجماع السكوتيِّ الظنِّيِّ:

مسألةُ زكاةِ عروض التِّجارة، فمن قال بحُجِّيَّتِه قال بوجوبِ زكاة عروض التجارة، وهو مذهبُ الجمهور الذين استدلُّوا بالآية والحديث والآثار، ولِما صحَّ عن عبد الله بنِ عمرَ رضي الله عنهما قال: «ليس في العروضِ زكاةٌ إلَّا ما كان للتِّجارة»[(١)]، ولم يُعلمْ أنَّ أحدًا منهم خالف في ذلك، فهو إجماعٌ سكوتيٌّ[(٢)]، ومن منع حُجِّيَّةَ الإجماع السكوتيِّ حَكَّم البراءةَ الأصليةَ التي تؤيِّدها قاعدةُ: «**الأصلُ في الأموال التحريمُ**»، ومَنَع وجوبَ الزكاة في عروض التجارة، وبهذا قال ابنُ حزمٍ[(٣)] والشوكانيُّ[(٤)].

= (٢/ ٢٣٢)، «نشر البنود» للعلوي (٢/ ١٠٠)، «غاية الوصول» لزكريَّا الأنصاري (١٠٨)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٨٤)، «العبَّادي على الورقات» (١٧٤)، «الوجيز» للكراماستي (١٦٨)، «مختصر حصول المأمول» لصدِّيق خان (٦٧)، «أصول الخضري» (٢٧٤).

(١) حديثٌ موقوفٌ على ابن عمر رضي الله عنهما، أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنَّف» (١٠٤٥٩)، والبيهقي في «السنن الصغير» (١٢١٠) و«الكبرى» (٧٦٠٥)، وقد صحَّحه جمعٌ من أهل العلم منهم: الحافظ ابن حجر في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» (١/ ٢٦١) فقال: «وللبيهقيِّ من وجهٍ آخر صحيحٍ عن ابن عمر» وساق الأثر، والنوويُّ في «المجموع شرح المهذَّب» (٦/ ٤٨) فقال: «رواه البيهقيُّ بإسناده عن أحمد بن حنبلٍ بإسناده الصحيح»، وابن حزمٍ في «المحلَّى» (٤/ ٤٠) فقال: «وبخبرٍ صحيحٍ عن ابن عمر» وساقه، والألبانيُّ في «تمام المنَّة» (٣٦٤) فقال: «أخرجه الإمام الشافعيُّ في «الأمِّ» بسندٍ صحيحٍ».

(٢) «أضواء البيان» للشنقيطي (٢/ ٤٥٨).

(٣) «المحلَّى» لابن حزم (٦/ ٢٣٣).

(٤) «السيل الجرَّار» للشوكاني (٢/ ٢٦).

في حجية قول الصحابي

السؤال:

ما هو الراجحُ عندكم في قولِ الصحابيِّ إذا لم ينتشرْ ولم يُعرفْ له مخالفٌ، وجزاكم الله خيرًا؟

الجواب:

قولُ الصحابيِّ إذا لم ينتشرْ ولم يُعرفْ له مخالفٌ قد اختلف العلماءُ في حُجِّيَّتِه على غيره على آراءٍ مختلفةٍ، فمذهبُ جمهور الأشاعرة والمعتزلةِ والشافعيِّ في قولٍ وروايةٌ عن أحمد إنكارُ حُجِّيَّة قول الصحابيِّ، وهو رأيٌ منسوبٌ إلى جمهور الأصوليِّين، واختاره الكرخيُّ وابنُ حزمٍ والغزَّاليُّ والآمديُّ وابنُ الحاجب والشوكانيُّ وغيرُهم، وذهب أئمَّةُ الحنفية ومالكٌ في المشهور عنه وأكثرُ المالكية والحنابلةِ وبعضُ الشافعية إلى أنه حجَّةٌ شرعيةٌ مقدَّمةٌ على القياس، خلافًا لمن يقول بحُجِّيَّتِه إذا انضمَّ إليه قياسٌ، وهو ظاهرُ مذهب الشافعيِّ في الجديد، ومن يرى حجِّيَّتَه فيما خالف القياسَ، وهو مذهبُ الحنفية وغيرِهم[1]، والقولُ

---

(١) انظر تفصيل المسألة في «المعتمد» لأبي الحسين (٢/ ٥٣٩)، «المسائل الأصولية» لأبي يعلى (٤٩)، «التبصرة» للشيرازي (٣٩٥)، «الإحكام» لابن حزم (٤/ ٢١٩)، «البرهان» للجويني (٢/ ١٣٥٨)، «أصول السرخسي» (٢/ ١٠٥)، «المستصفى» للغزَّالي (١/ ٢٦٠)، «المحصول» للرازي (٢/ ٣/ ١٧٨)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٩٥)، «المسوَّدة» لآل تيمية (٣٣٦)، «إعلام الموقِّعين» لابن القيِّم (٤/ ١١٩ ـ ١٢٦)، «القواعد والفوائد» للبعلي (٢٩٥)، «فواتح =

بمذهب الصحابيِّ إذا لم يخالِفْ فيه قولَ صحابيٍّ آخَرَ ولم ينتشرْ حجَّةٌ شرعيةٌ أقوى نظرًا؛ لاحتمالِ أنَّ قولَ الصحابيِّ مبنيٌّ على أنَّه سمع ذلك من النبيِّ ﷺ أو من صحابيٍّ آخَرَ، أو يكون فَهِمَه من آيةٍ قرآنيةٍ فهمًا خفِيَ علينا، أو يكون قولُه متَّفَقًا عليه بينهم ولم يُنقلْ إلينا إلَّا قولُ المفتي به وحْدَه، ولأنَّ قولَه مرجَّحٌ على رأيِ التَّابعيِّ وهو أقربُ إلى إصابةِ الحقِّ وأبعدُ عن الخطإ، وقد خصَّ اللهُ تعالى الصحابةَ ﷺ بتوقُّدِ الأذهانِ وفصاحةِ اللِّسان، فالعربيةُ طبيعتُهم وسليقتُهم، والمعاني الصحيحةُ مركوزةٌ في فِطَرِهم وعقولهم، شهدوا التنزيلَ وعرفوا التأويلَ ووقفوا مِن أحوالِ النبيِّ ﷺ ومرادِه من كلامِه على ما لم يقفْ عليه غيرُهم، فكانوا أبرَّ الأمَّةِ قلوبًا وأعمقَهم علمًا وأقلَّهم تكلُّفًا، وقد أثنى اللهُ عليهم بقوله سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ومن جهةٍ أخرى يُحتمل أن يكون قولُ الصحابيِّ ناتجًا عن خطإٍ في فهمِه أو غَلَطٍ حاد به عن الصواب في اجتهاده، فهذا احتمالٌ واحدٌ واردٌ في قول الصحابيِّ بالمقارنة مع الوجوه الصحيحة السالفةِ البيانِ، وهي أغلبُ على الظنِّ من واقعِ احتمالِ خطإٍ واحدٍ، و«الحُكْمُ لِلْغَالِبِ»؛ لذلك كان قولُ الصحابيِّ إذا لم يخالِفْ فيه قولَ صحابيٍّ آخَرَ ولم ينتشرْ أَوْلى بالاتِّباعِ وأحظى بإصابة الحقِّ.

= الرحموت» للأنصاري (١٤٠)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢٤٣)، «مذكِّرة الشنقيطي» (١٦٤).

هذا، وجديرٌ بالتنبيه أنَّ قولَ الصحابيِّ لا يُحتجُّ به أصلًا إذا ما خالفه غيرُه من الصحابةِ، كما أنَّ قولَه لا تُخصَّص به النصوصُ من الكتاب والسُّنَّةِ ما عدا أحوالَ الرَّفعِ وإجماعِ الصحابة؛ لأنَّ النصوصَ الشرعيةَ حُجَّةٌ على كلِّ من خالفها وتُقدَّم على كلِّ من عارضها.



في دلالة مفهوم الموافقة وأثره في الخلاف

السـؤال:

اختلف الجمهورُ المثبتون لمفهوم الموافقة في دلالته، حيث ذهب الشافعيُّ وبعضُ أصحابه إلى أنه قياسٌ في معنى الأصلِ أو قياسٌ جليٌّ، وذهب سائرُ المثبتِين له إلى أنَّ دلالتَه من دلالةِ اللفظِ، فما هو الصحيحُ من القولين؟ وهل يصحُّ أن نقول: إنَّ ثمرةَ الخلاف تكمن في أنَّ حجِّيَّتَه في حالِ اعتبارِه قياسًا جليًّا أضعفُ ممَّا لو اعتُبر من دلالةِ الألفاظِ؟ وجزاكم اللهُ خيرًا.

الجـواب:

إنَّ القولَ بأنَّ دلالةَ مفهوم الموافقة دلالةٌ لفظيةٌ هو الصحيحُ؛ لأنَّ التنبيهَ بالأدنى على الأعلى أو بأحدِ المتساوِيَيْن على الآخَرِ مِن الأساليب الفصيحة التي تجري على اللسان العربيِّ للمبالغة في تأكيد الحكم في محلِّ المسكوت عنه؛ ولأنَّ دلالةَ المفهوم ثابتةٌ قبل استعمال القياس، فلا يتوقَّف فهمُه على الاجتهاد والاستنباط والتأمُّل والاعتبارِ الدقيق، بل مجرَّدُ سماعِ اللفظِ ينتقل مباشرةً بالعارف باللغة من المنطوق إلى المسكوت انتقالاً ذهنيًّا سريعًا: كتحريم التأفيف، فيَفهم منه العارفُ باللغة جميعَ أنواع الأذى من ضربٍ وشتمٍ وقتلٍ ونحوِ ذلك، من غيرِ توقُّفٍ على مقدِّماتٍ شرعيةٍ أو استنتاجيةٍ، وقولِه تبارك وتعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطّلاق: ٢]، فإنه يتبادر إلى الذِّهن مباشرةً أنَّ الأربعةَ عدولٍ

المسكوتَ عنهم أَوْلى عند العارف باللغة سواءٌ عَلِم شرعيةَ القياسِ أو جَهِلَها، فكان الحكمُ الثابتُ بمفهوم الموافقةِ مستنِدًا في فهمِه إلى المناط اللغويِّ، علمًا أنَّ مِن شروط المقيس عليه أنْ لا يكونَ جزءًا من الفرع المقيس مندرجًا تحته، وهذا بخلاف شرطِ مفهوم الموافقة، فإنَّ الاثنين يدخلان في الأربعة، والتأفيفَ يدخل في عموم الأذى، وهما جزءٌ من الزيادة. ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ مِن شرط الفرع المقيس أن يكون حكمُه دون الأصل المقيس عليه، بخلاف مفهوم الموافقة، فمِن شرطِه مساواتُه بالأصل المنطوق أو أن يكون أعلى منه، لذلك كان المعنى المشتركُ بين المنطوق والمفهوم شرطًا لغويًّا لدلالة المنطوق على المسكوت، وليس قياسيًّا.

وبناءً على ما تقدَّم فَمَن رأى أنَّ دلالةَ مفهوم الموافقة لفظيةٌ قال بجواز النسخ بالمفهوم، وتقديمِه على القياس؛ لكونه أقوى منه، إذ هو معدودٌ من الألفاظ الشرعية، واللَّفظُ يُنْسَخُ ويُنسَخُ به، ودلالتُه مقدَّمةٌ على القياس. أمَّا من رأى أنَّ دلالةَ مفهوم الموافقة قياسيةٌ فمَنَع النسخَ، وجَعَلَه أضْعَفَ من دلالة الألفاظ معاملةً له بما يعامَل به القياسُ.

❀❀❀

في مخاطبة الكفار بفروع الشريعة

السؤال:

خطابُ الكفَّار بفروع الشريعة: هل عليه عملٌ أم أنه لا عمل عليه كما يقول الإمام الشاطبي؟ فإن كان الأوَّل فحبَّذا لو تكرَّمتم بذكر بعض الفروع الفقهية عليه، وجزاكم اللهُ خيرًا.

الجواب:

مذهبُ مالكٍ رحمه الله أنَّ الكفَّارَ مخاطَبون بالصوم والصلاة والزكاة وغيرِ ذلك من شرائع الإيمانِ.

وهذا القولُ مشهورٌ عن أكثرِ الحنفية، وهو قولُ الشافعيِّ وأحمد، واختاره أبو حامدٍ الإسفرائينيُّ والرازيُّ من الشافعيةِ والسَّرخسيُّ من الحنفية، وعن الإمام أحمدَ روايةٌ ثالثةٌ مفادُها: أنَّ الكفَّارَ مخاطَبون بالنَّواهي دون الأوامر، وقيل: مُكلَّفون بما سوى الجهاد، وقيل: يُكلَّف المرتدُّ دون الكافر الأصليِّ، وفي المسألة أقوالٌ أخرى[1].

---

(١) انظر: «المحصول» للفخر الرازي (١/ ٢/ ٣٩٩)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١/ ١٤٥)، «الإحكام» للآمدي (١/ ١١٠)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٦٣)، «أصول السرخسي» (١/ ٧٨)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (١/ ١٢٨)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (١/ ٥٠٣)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي (٢٥٣)، «المحلِّي على جمع الجوامع» (١/ ٢١٢)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (١٠).

غيرَ أنَّ الأصل الذي لا اختلاف فيه بين الأُمَّة أنَّ الكفَّارَ مخاطَبون بالإيمان، أمَّا فروعُ الإيمان فالذي ينبغي أن يُعلَمَ أنَّ الكافرَ غيرُ مخاطَبٍ بفعلها حالَ كفرِه؛ لأنَّه إن أدَّاها ـ وهو على هذه الحال ـ لم تُقْبَلْ منه، ولم يصحَّ ما يؤدِّيه مِن فروع الإيمان إلَّا بعد تحصيلِ أصل الإيمان؛ لقوله تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [الفرقان]، وقولِه تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا ﴾ [النور: ٣٩]، ولقولِه تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ ﴾ [إبراهيم: ١٨]، ولقولِه تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ ﴾ [التوبة: ٥٤].

هذا، وإذا أسلم الكافرُ فليس عليه قضاءُ ما فاته من العبادات السابقة؛ لأنَّ الإسلامَ يَجُبُّ ما قبلَه، إلَّا أنَّه إن بقي على الكفرِ فيُعاقَب على أمرين: أحدُهما أصلُ الإيمان، والثاني تركُه لفروع الإيمان، ودليلُ ذلك أنَّ اللهَ أخبر عن المشركين في مَعرِضِ التصديقِ لهم تحذيرًا مِن فعلِهم: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [المدثر]، ويدلُّ على معاقَبَتِه لهم على أصل الإيمان وفروعِه بتضعيفِ العذابِ عليهم قولُه سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ ﴾ [الفرقان]، وعليه فالكافرُ

مُطالَبٌ بفروع الإيمان على الراجح من أقوالِ أهل العلم، لكنْ مع تحصيلِ شرطِ التكليف المتمثِّلِ في الإيمان الذي هو أصلُ تلك الفروع، ولا تنفعه تلك الفروعُ بدونه، ويدلُّ على مخاطبة الكفَّارِ بتلك الفروعِ عمومُ الآيات والأوامرِ الإلهية، مثل قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ۝٧﴾ [فصلت]، وقولِه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

ويتفرَّع عن هذا الأصلِ مسائلُ: منها أنَّ المرتدَّ إذا أسلم: هل يَلْزَمُه قضاءُ الصَّلواتِ الفائتةِ في أيَّامِ رِدَّتِه، وكذلك الزكَوَاتُ التي كانت عليه: هل تَسقط عنه أم لا ؟ ومِن ذلك استيلاءُ الكفَّار على أموال المسلمين وحِرْزُها بدارِهم: هل يملكونها أم لا ؟[1].

هذا، ويجدر التَّنبيهُ إلى أنَّ مسألةَ مخاطبةِ الكفَّار بفروع الشريعة ليست قاصرةً على الإنسِ بل شاملةٌ للجِنِّ ـ أيضًا ـ، وهم مكلَّفون بفروع الدِّين على أرجحِ قولَيْ أهل العلم، مع اتِّفاقهم على تكليفهم بالإيمان؛ للإجماع على أنَّ النبيَّ ﷺ أُرْسِل بالقرآن الكريم إلى الثَّقلين، وقد اشتملَتْ أوامرُ القرآن الكريمِ ونواهيه على الأصول وفروعِ الدِّين، نحو قولِه تعالى: ﴿ءَامِنُوا بِٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٧]، وقولِه: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقد توجَّه خطابُ الله تعالى في القرآن الكريـم إلى الجنسين معًا في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا

---

(١) انظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني (٩٩ ـ ١٠١).

﴿لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات]، وفي قوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وقولِه تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝١٣﴾ [السجدة]، غيرَ أنَّ تكليفَهم قد يختلف عن تكليف الإنس؛ للاختلاف بينهما في الحدِّ والحقيقة كما صرَّح شيخُ الإسلام ابنُ تيمية رحمه الله(١).

❁❁❁

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٤/ ٢٣٣)،«شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/ ٢١٨) «طريق الهجرتين» لابن القيِّم (٣٥٠).

في وجه تقديم
العام المحفوظ على العام الذي دخله تخصيص

السـؤال:

ذهب الصفيُّ الهنديُّ والسبكيُّ إلى ترجيح العامِّ الذي دخله تخصيصٌ على العامِّ الذي لم يدخلْه تخصيصٌ بحجَّةِ أنَّ الأوَّلَ يبعد تخصيصُه مرَّةً أخرى، بخلاف الثاني فالغالبُ عليه التخصيصُ، ما رأيُكم في هذا المأخذِ وكيف يُرَدُّ عليه؟ وجزاكم الله خيرًا.

الجـواب:

الصحيحُ أنه يُرجَّحُ العمومُ المحفوظُ على العموم المتَّفقِ على تخصيصه، وبهذا قال الجمهورُ[1]، وتظهر أولويةُ العموم الذي لم يُجمَعْ على تخصيصه من وجهين:

الأوَّل: أنَّ الذي دخله التخصيصُ قد أُزيل عن تمامِ مسمَّاه فكان مجازًا، بخلاف الذي لم يدخلْه التخصيصُ فلم يُزَلْ عن تمامِ مسمَّاه فكان حقيقةً،

(١) انظر: «العدة» لأبي يعلى (٣/ ١٠٣٥)، «إحكام الفصول» (٧٤٩) و«المنهاج» (٢٢٩) كلاهما للباجي، «المستصفى» للغزَّالي (٢/ ٣٩٧)، «المحصول» للفخر الرازي (٢/ ٢/ ٥٧٥) «الإحكام» للآمدي (٣/ ٢٨٠)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (٤٢٤)، «تقريب الوصول» لابن جُزيٍّ (١٦٥)، «الإبهاج» للسبكي وابنه (٣/ ٢٣٠)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢٧٨).

والحقيقةُ مقدَّمةٌ على المجاز.

الثاني: أنَّ الذي دخله التخصيصُ ضعيفٌ بالنظر إلى الاختلاف الحاصل في حُجِّيَة العموم بعد تخصيصه: هل يبقى حُجَّةً فيما بقي من العموم أم لا ؟[1]، والذي لم يخصَّص أرجحُ للاتِّفاقِ على حُجِّيَّته بخلاف المخصَّص ففيه خلافٌ[2].

وخالف في هذه المسألةِ صفيُّ الدِّينِ الهنديُّ والسُّبكيُّ ومَن وافقَهما، حيث يقرِّرون أنَّ العامَّ المخصَّصَ مُقدَّمٌ على الذي لم يدخلْه التخصيصُ لاعتبارين:

١ ـ أنَّ الذي دخله التخصيصُ من العامِّ هو الغالبُ والكثيرُ، والذي لم يدخلْه التخصيصُ نادرٌ، والغالب أرجحُ من النادر.

٢ ـ أنَّ العامَّ المخصَّصَ قد قلَّت أفرادُه حتَّى قارب النصَّ، إذ كُلُّ عامٍّ لا بُدَّ أن يكون نصًّا في أقلِّ متناوَلاتِه، وإذا قَرُبَ من الأقلِّ فقد قَرُبَ من التنصيص، والنصُّ أَوْلَى بالتقديم من الظاهر.

ومذهبُ الجمهور أقوى؛ لأنَّ العامَّ إذا دخله التخصيصُ ـ وإن كان غالبًا ـ

---

(١) فمذهب الجمهور أنه إذا خُصَّ العَامُّ بقي حُجَّةً بعد التخصيص إذا كان التخصيص بمُبَيَّنٍ، أمَّا إذا خُصَّ بمُبْهَمٍ فلا يكون حُجَّةً، وذهب عيسى بن إبان وأبو ثورٍ إلى أنه لم يبق حُجَّةً بعد التخصيص، وقال آخرون: إذا خُصَّ بمُتَّصلٍ يكون حُجَّةً، وإذا خُصَّ بمنفصلٍ فلا يكون حُجَّةً وبه قال الكرخيُّ، وفي المسألة أقوالٌ أخرى.

انظر: «المعتمد» لأبي الحسين (١/ ٢٨٦)، «التبصرة» للشيرازي (١٨٧)، «العدَّة» لأبي يعلى (٢/ ٥٣٩)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٤٧)، «سلاسل الذهب» للزركشي (٢٤٤)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (١٣٧).

(٢) «الإبهاج» للسبكي (٣/ ٢٣٠)، «جمع الجوامع والمحلِّي عليه» (٢/ ٣٦٧).

أو قلَّت أفرادُه حتى قاربَ النصَّ فإنه يصير مجازًا ويضعف لفظُه، والعامُّ الذي لم يدخُلْه التخصيصُ ـ وإن كان نادرًا في الشريعة ـ إلَّا أنه باقٍ على قُوَّته للاتِّفاق على حُجِّيَّته؛ ولأنَّ دلالةَ العامِّ غيرِ المخصوص قطعيةٌ على الصحيح، بينما دلالةُ العامِّ المخصوصِ ظنِّيَّةٌ، فيُرجَّحُ القطعيُّ على الظنِّيِّ، ولو كان العامُّ المخصوصُ قد قَلَّتْ أفرادُه حتَّى قارب النصَّ؛ فإنَّ العامَّ غيرَ المخصوصِ نصٌّ في جميع متناوَلاته قطعًا بالأصالة إذا خلا من ورودِ احتمالٍ، بخلاف العامِّ المخصوص، فلذلك كان العامُّ الذي لم يقترنْ بما يمنع اعتبارَ عمومه أَوْلَى مِن المقترن بما يمنع اعتبارَ عمومه.

ويمكن التمثيلُ له بآيةِ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، فإنها ليستْ باقيةً على عمومها بإجماع المسلمين؛ لأنَّ الأُختَ من الرضاع لا تَحِلُّ بمِلْكِ اليمين بالاتِّفاق؛ للإجماع الحاصل على أنَّ عمومَ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ يخصِّصُه عمومُ: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]، وموطوءةُ الأب لا تَحِلُّ بمِلْكِ اليمين بالاتِّفاق للإجماع على أنَّ عمومَ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ يخصِّصُه عمومُ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]، أمَّا عمومُ آيةِ: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، فلم يدخلْها تخصيصٌ، فتُقَدَّم على الآيةِ التي دخلها تخصيصٌ، وعليه فلا يجوز الجمعُ بين الأُختين بمِلْكِ اليمين في التسرِّي[1].

---

(١) انظر: «إحكام الفصول» (٧٤٩) و«المنهاج» كلاهما للباجي (٢٢٩)، وقد ذكر الشنقيطيُّ في =

في العمل بدلالة العموم قبل البحث عن المخصص

السـؤال:

هل ألفاظُ العموم في الوضع اللغويِّ تحتاج إلى قرينةٍ أم أنها ألفاظٌ موضوعةٌ للعموم لا تفتقر إليها؟ وهل يُعْمَل بدلالة العموم قبل البحث عن المخصِّص؟ وهل وقَفْتم ـ بارك الله فيكم ـ على كلام شيخ الإسلام في «القواعد النورانية» من حيث تفصيلهُ؟ وما رأيُكم فيه ؟ وجزاكم الله خيرًا.

الجـواب:

العمومُ ـ في اللُّغة ـ له صيغةٌ خاصَّةٌ به، موضوعةٌ له، تدلُّ على العموم حقيقةً، ولا تُحمل على غيره إلَّا بقرينةٍ[1]، وهو مذهبُ الجمهور وهو الصحيحُ، ويكفي للدلالة على صحَّته: إجماعُ الصحابة ﭫ أنَّ تلك الصِّيَغَ للعموم،

= «أضواء البيان» (٥/ ٧٦٢ ـ ٧٦٣) خمسةَ أوجهٍ في ترجيح عموم ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ على عموم: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾، رادًّا بها استدلالَ داود الظاهريِّ ومَن تبعه على إباحته الجمعَ بين الأختين بمِلك اليمين، فراجعه.

(١) اللفظ العامُّ في الوضع اللغوي: إمَّا أن يكون عمومُه من نفسه: كأسماء الشرط والاستفهام والموصولات، وإمَّا أن يكون من لفظٍ آخر دالٍّ على العموم فيه، وهذا اللفظ الآخر: إمَّا أن يكون في أوَّل العامِّ كأسماء الشرط والاستفهام والنكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام والامتنان، والألف واللام، وعبارتي «كلٍّ» و«جميع»، وإمَّا أن يكون في آخره كالمضاف إلى المعرفة مطلقًا سواءٌ كان مفردًا أو جمعًا فهو اللفظ الذي لا يستفاد العموم إلاَّ من آخره.

فقد كانوا يُجْرُونها حالَ ورودِها في الكتاب والسُّنَّةِ على العموم ويأخذون بها، ولا يطلبون دليلَ العموم، بل كانوا في اجتهاداتِهم يطلبون دليلَ الخصوص، وفهمُهم للعموم إنَّما كان من صِيَغِه وألفاظه، جرى ذلك عندهم من غير نكيرٍ، ومن الوقائع التي عَمِل الصحابةُ فيها بالعموم قولُه تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢]، وقولُه تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقولُه تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾ [النساء: ٣٤]، فهذه الآياتُ وغيرُها تفيدُ العمومَ بسبب وجود الألف واللَّام غيرِ العهدية، فالاسمُ المحلَّى بالألف واللام يفيد الاستغراقَ والعمومَ سواءٌ كان مفردًا أو جمعًا، وقد استدلَّ أبو بكرٍ ﵁ على الأنصار بقوله ﷺ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[(١)]، وسَلَّم له بقيَّةُ الصحابة ﵃ احتجاجَه بهذا العموم، واحتجاجَه ـ أيضًا ـ بلفظ «الناس» مِن قوله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»[(٢)]، ولم يُنكرْ عليه أحدٌ منهم إفادتَه للعموم، ونظائرُه كثيرةٌ.

وأثرُ هذه المسألة يظهر في أنَّ هذه الألفاظَ تفيد العمومَ من غير حاجةٍ إلى قرائنَ على مذهب الجمهور، وتفتقر إلى قرينةٍ عند غيرهم[(٣)]، فإنْ قال رجلٌ

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (٣/ ١٢٩) وغيره من حديث أنسٍ ﵁، وله طُرُقٌ أخرى من حديث عليِّ بن أبي طالبٍ وأبي برزة الأسلميِّ ﵄، والحديث صحَّحه الألباني في «الإرواء» (٢/ ٢٩٨) رقم (٥٢٠).

(٢) متَّفقٌ عليه: أخرجه البخاري في «الجهاد والسير» (٢٩٤٦)، ومسلم في «الإيمان» (١/ ٣١) رقم (٢١)، من حديث أبي هريرة ﵁.

(٣) انظر اختلاف العلماء وأدلَّتهم في صيغة العموم ومحاملها في: «المعتمد» لأبي الحسين (١/ ٢٠٩)، =

لزوجته: «إذا قدم الحاجُّ فأنتِ طالقٌ»، فهي لا تُطلَّق إلَّا بعد قدوم جميع الحجَّاج، فلو رجع بعضُهم أو مات أحدُهم فلا تُطلَّق على مذهب الجمهور خلافًا لغيرهم.

هذا، واللفظُ العامُّ الذي توالتْ عليه التخصيصاتُ وكَثُرَتْ وانتشرتْ فلا يجب اعتقادُ عمومه والعملُ به باتِّفاقٍ حتَّى يُبحثَ عن المخصِّص في المسألة المبحوث فيها[1].

وأمَّا اللفظُ العامُّ الذي لم يُعلمْ تخصيصُه أو عُلم تخصيصُ صورٍ معيَّنةٍ فيه، فإنَّه يجب اعتقادُ عمومه قبل ظهور المخصِّص، ويكفي في ذلك غلبةُ ظنِّه على عدم وجود المخصِّص، فإذا ظهر فإنَّه يتغيَّر الاعتقادُ السابقُ؛ لأنَّ الأصلَ عدمُ المخصِّص، ويكفي ظنُّ عدمِ المخصِّص في إثبات اللفظ العامِّ، لذلك وجب العملُ بالعمومِ إذا حلَّ وقتُ العمل به قبل البحث عن المخصِّص، وفي

= «العدَّة» لأبي يعلى (٢/ ٤٨٥)، «شرح اللمع» (١/ ٣٠٨) و«التبصرة» (١٠٥) كلاهما للشيرازي، «البرهان» للجويني (١/ ٣٢٠)، «إحكام الفصول» للباجي (٢٣٣)، «أصول السرخسي» (١/ ١٣٢)، «المستصفى» (٢/ ٣٥) و«المنخول» (١٣٨) كلاهما للغزَّالي، «التمهيد» للكلوذاني (٢/ ٦)، «ميزان الأصول» للسمرقندي (٢٧٧)، «المحصول» للفخر الرازي (١/ ٢/ ٥٢٣)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ١٢٥)، «الإحكام» (٢/ ٥٧) و«منتهى السول» (٢/ ١٩) كلاهما للآمدي، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٩٢)، «منتهى السول» لابن الحاجب (١٠٢)، «المسوَّدة» لآل تيمية (٨٩)، «الوصول» لابن بَرهان (٢/ ٢٠٦)، «جمع الجوامع مع حاشية البناني عليه» (١/ ٤١٠)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (٢/ ٢٦٠)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٣/ ١٠٨)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (١١٥)، «تفسير النصوص» لمحمَّد أديب صالح (٢/ ١٩).

(١) «القواعد النورانية» لابن تيمية (٢٨٩).

حالةِ ثبوت المخصِّص فإنه يجب العملُ به في محلِّ التخصيص، ويبقى العمومُ ساريَ العمل فيما بقي من أفرادٍ في موضع العموم.

هذا، وإنَّما يكون تطبيقُ هذه القاعدة في مسألةٍ خلافيَّةٍ أو حادثةٍ معيَّنةٍ حتى يحصلَ بها المقصودُ، ولا يُنتفَع بها في أنواع المسائل وأعيانِها مجتمِعةً، فإنَّ ذلك يحتاج إلى اجتهادٍ في خصوص الأنواع والمسائل ـ من حيث الحكمُ بالإباحة أو التحريم ـ، الأمرُ الذي فصَّله شيخُ الإسلامِ ابنُ تيمية رحمه الله بعد أنْ بيَّن في مسألة العقود والشروط ـ من حيث صحَّتُها ـ أنه يحكمها أصلان: الأدلَّةُ الشرعيةُ العامَّةُ، والأدلَّةُ العقليةُ التي هي الاستصحابُ وانتفاءُ المحرِّمِ، فحرَّر محَلَّ النزاع فيها، وبيَّن أنه «إذا كان المَدْرَكُ الاستصحابَ ونَفْيَ الدليل الشرعيِّ؛ فقد أجمع المسلمون وعُلم بالاضطرار مِن دين الإسلام أنه لا يجوز لأحدٍ أن يعتقدَ ويُفْتِيَ بموجَبِ هذا الاستصحاب والنفي إلَّا بعد البحث عن الأدلَّة الخاصَّة إذا كان مِن أهل ذلك، فإنَّ جميعَ ما أوجبه اللهُ ورسولُه، وحرَّمه اللهُ ورسولُه، مغيِّرٌ لهذا الاستصحاب، فلا يُوثَقُ به إلَّا بعد النظر في أدلَّة الشرع لِمَنْ هو مِن أهلِ ذاك.

وأمَّا إذا كان المَدْرَكُ هو النصوصَ العامَّةَ؛ فالعامُّ الذي كَثُرَتْ تخصيصاتُه المنتشِرةُ ـ أيضًا ـ لا يجوز التمسُّكُ به إلَّا بعد البحث عن تلك المسألة: هل هي من المستخرَجِ أو من المستبقى؟ وهذا ـ أيضًا ـ لا خلاف فيه»[1]، ثمَّ بيَّن أنَّ

(١) «القواعد النورانية» لابن تيمية (٢٨٩).

العمومَ الواردَ على أنواع المسائل وأعيانِها لا يُعَوَّلُ عليه إلَّا بعد العلم بالأدلَّة الخاصَّة في كلِّ نوعٍ من الأنواع حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «فالأدلَّةُ النافيةُ لتحريم العقود والشروط والمثبِتةُ لِحِلِّها: مخصوصةٌ بجميعِ ما حرَّمه اللهُ ورسولُه من العقود والشروط، فلا يُنتفع بهذه القاعدة في أنواع المسائل إلَّا مع العلم بالحجج الخاصَّة في ذلك النوع، فهي بأصول الفقه التي هي الأدلَّةُ العامَّةُ أشبهُ منها بقواعد الفقه التي هي الأحكامُ العامَّةُ.

نعم، من غلب على ظنِّه من الفقهاءِ انتفاءُ المعارِض في مسألةٍ خلافيةٍ أو حادثةٍ انتفع بهذه القاعدة»[1].

أمَّا العامُّ الذي لم يُعلمْ تخصيصُه، أو عُلم تخصيصُ صورٍ معيَّنةٍ فيه، وتعلَّق أمرُ العامِّ بمسألةٍ من المسائل أو حادثةٍ معيَّنةٍ؛ فقد اختار ـ أيضًا ـ عدمَ اعتقادِ عموم اللفظ والعملِ به حتى يُبحثَ عن المخصِّص، ويكفيه غلبةُ الظنِّ بانتفاء المعارِض، وهو إحدى الروايتين عن أحمد رجَّحها أبو الخطَّاب وغيرُه، غيرَ أنه فصَّل في مسألةِ غَلَبةِ الظنِّ التي لا تحصل للمتأخِّرين في أكثر العمومات إلَّا بعد البحث عن المعارِض.

هذا، وما قرَّره كثيرٌ من الأصوليِّين من وجوبِ اعتقادِ عموم اللفظ والعملِ به قبل البحث عن المخصِّص ـ الذي يكفي فيه غلبةُ الظنِّ بانتفاء المعارِض ـ هو الأظهرُ عندي، لأنَّ اللفظ العامَّ معلومٌ حكمُه قطعًا، وهو

---

(١) «القواعد النورانية» لابن تيمية (٢٩٠ ـ ٢٩١).

ظاهرٌ في تناوُلِ جميع أفراده، أمَّا المخصِّصُ فوجودُه محتمَلٌ، فيَمْتَنِعُ - عقلًا - تركُ المعلوم للمحتمَل، كما يَمْتَنِعُ - أيضًا - تقديمُ المحتمَل المرجوح على الظاهر الراجح. ومن جهةٍ أخرى فلا ينفرد العمومُ بهذا الحكم، فإنَّ الاعتقادَ نفْسَه يجري على الصيغ الأخرى كالأمر والنهي، فإنه يجب اعتقادُ الوجوب في الأمر المطلق، والتحريمِ في النهي المطلق، والعملُ بظاهرهما، ولا يُعدل عن ذلك إلَّا لوجود قرينةٍ أو دليلٍ صارفٍ.

كما يجري هذا الاعتقادُ في أسماء الحقائق من حيثُ التمسُّكُ باللفظ على حقيقته والعملُ به قبل ظهور ما يصرفه عن حقيقته، فإنْ ظهر ما يقتضي صرْفَه إلى المجاز تغيَّر الاعتقادُ السابقُ، والعمومُ لا يخرج عن عموم هذه الصيغ، ويؤكِّد ذلك أنَّ الصحابةَ ﭬ اعتقدوا في الحكم المنزَّلِ الإحكامَ وعدمَ النسخ، ولم يمنعْهم من العمل به احتمالُ نسخِه حالَ نزوله، بل عملوا بمقتضاه، فإذا نزل نسخُ الحكم تركوا المنسوخَ وعملوا بالناسخ.

❁❁❁

فهرسة الموضوعات والقواعد والفوائد

الموضوع	الصفحة
❊ في الأرائيات ووجوه تحذيرات الناصحين	٧
[في بيان وجوه تحذيرات الناصحين]	٧
[في حكم مسائل الآرائيين]	٩
جواز الكلام في المسائل التي ورد فيها نص أو أثر عن الصحابة	٩
بيان متى يستحب الجواب عن المسائل التي لم تقع	١٠
بيان متى يكره الجواب عن المسائل التي لم تقع ودليل ذلك	١٠
فائدة: الفتوى بالرأي إنما تجوز للحاجة أو الضرورة	١٠
بيان درجة حديث معاوية: «أنَّ النبي ﷺ نهى عن الأغلوطات» وشرح معنى الأغلوطات	١٠
كراهة سؤال المستفتي عن الأمور التي لا فائدة منها	١١
تعليل كراهية السلف الكلامَ في المسائل التي لم تقع	١١
فائدة: الاشتغال بما لا ينفع مضر ومنهي عنه	١١
حكاية ابن القيم رحمه الله عن الصحابة في نوع سؤالهم النبيَّ ﷺ	١٢
فائدة: في آداب الاستفتاء	١٢
❊ مسائل الأمر	١٣
[في لوازم الأمر]	١٣
قاعدة: «الأمر بالشيء أمر بلوازمه»	١٣

فائدة: من لوازم الشيء: انتفاء الموانع والأضداد ١٤

فائدة عزيزة من قوله تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ﴾ ١٤

فائدة أصولية: الأمر بالشيء مقصود به في الأصل ولوازمه مأمور بها بالتبع، وتوابع الشيء لها أحكام المقاصد ١٤

بيان الفرق بين الأمر بالشيء والأمر بلازمه ١٤

فائدة أصولية: لوازم النهي النهيُ عن الطرق والوسائل المؤدية إليه والذرائع الميسرة لوقوعه ١٤

فائدة أصولية: النهي فرع عن الأمر ١٥

فائدة أصولية: الترك فعل على الصحيح ١٥

الدليل من اللغة على أنَّ الأمر بالشيء يستلزم الأمر بلوازمه ١٥

فائدة: الواجب لا يتأتَّى إلَّا بالشرط والسبب ١٥

أقسام السبب ١٥

فائدة: بيان أنّ مسألة «مقدِّمة الواجب» هي ما يُعبَّر عنه بعض الأصوليين بقولهم: «ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب» ١٥

ذكر مثالين لتوضيح القاعدة السابقة ١٥

فائدة: بيان أنّ ثبوت قاعدة «الأمر بالشيء أمر بلوازمه» إنما هو بطريق اللزوم العقلي لا بطريق قصد الآمر ١٦

بيان أنَّ إطلاق القول بأنَّ الأمر بالشيء أمرٌ بلوازمه لا يؤدِّي إلى إثبات ما لا دليل عليه ١٦

فائدة: العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح ١٦

فائدة: الدليل العقلي معتبر عند أهل الشرع ووجه ذلك ١٦

فائدة: لم يَرِدْ في كلام السلف ما يدل على معارضة العقل للنقل فضلًا عن القول بوجوب تقديم العقل على النقل ١٦

[في حكم إفادة الأمر للفور] ١٧

بيان أنه لا تَنَافِيَ بين القول بفورية المأمور به على سبيل الاحتياط وبين وضع اللغة ١٧

الأمر المطلق لا يقتضي فورًا ولا تراخيًا عند المحقِّقين ووجه ذلك ١٧

فائدة: ما كان محتملًا لأمرين لا يكون مقتضيًا لواحد منهما بعينه ١٧

❊ في اقتضاء النهي فساد المنهي عنه ١٨

النهي يقتضي الفساد عند جمهور الأصوليين ١٨

ذكر المذاهب في هذه المسألة ١٨

اختيار الشريف التلمساني لمسألة: «النهي هل يقتضي فساد المنهى عنه ؟» وتفريقه بين حق الله وحق العبد ١٩

فائدة فقهية: ثبوت الخيار قاضٍ بصحة البيع ١٩

فائدة فقهية: بيان وجه فسخ البيع وقت النداء للجمعة عند المالكية ٢٠

بيان وجاهة اختيار الشريف التلمساني في هذه المسألة ٢٠

ذكر بعض ما يُعارَض به اختيار الشريف التلمساني ٢٠

فائدة: النهي عن الشيء يدل ـ استقراء ـ على تعلُّق المفسدة به أو بما يلازمه ٢٠

فائدة: المرجوْح كالمستهلك المعدوم ٢٠

قاعدة فقهية: المعدوم شرعًا كالمعدوم حسًّا ٢٠

أَوْلَى الأقوال بالصِّحَّة في هذه المسألة ٢١

❊ في مسائل أصولية وحديثية ٢٢

[في صحة انقلاب الواجب غير المحدد إلى محدَّد] ٢٢

تحديد الواجب غير المحدد مناط بأهل الحل والعقد ٢٣

فائدة: الحكم الشرعي قد يتضمَّن عدة أحكام ويشمل الحكم الوضعي ٢٣

[في ضابط التفرقة بين السبب والشرط] ٢٣

معرفة ضابط التفرقة بين السبب والشرط ٢٣
ضابط الفرق بين شرط الوجوب وشرط الصحة ٢٤
فائدة: بيان ضابط معرفة السبب ٢٤
[في تعليل تقديم مرتبة «ما كان على شرط البخاري ومسلم ولم يخرجاه» على ما دونها، مع اتحاد الشرطين فيهما] ٢٥
بيان أنَّ البخاري ومسلما لم يعينا شرطًا زائدًا على الشروط المتفق عليها في تصحيح الحديث ٢٥
فائدة حديثية: دليل أهل الاجتهاد في تحديد شرط الشيخين ٢٦
فائدة حديثية: معنى شرط الشيخين أو أحدهما ٢٦
بيان أنَّ الترتيب المذكور آنفًا إنَّما هو بحسب الأغلب والأكثر ٢٦
[في أسباب وجود الضعيف في السنن] ٢٧
دوافع وأسباب ورود أحاديث ضعيفة في الكتب المعتمدة في الحديث ٢٧
فائدة حديثية: ذكر ميزة من مميزات سنن أبي داود ٢٨
ذكر سبب ترتيب العلماء للسنن على رتب متفاوتة ٢٨
❊ شروط السفر لطلب العلم ٢٩
ذكر الفرق بين الفرض العيني والفرض الكفائي ٣١
الفرض على الكفاية يتعلَّق ابتداءً بجميع المكلَّفين عند الجمهور ٣١
فائدة: التكليف في فرض الكفاية قائم بالظنون ٣٢
بيان مراد القرافي من كلامه المنقول في السؤال ٣٢
وجه تقديم واجب طلب العلم على واجب بر الوالدين ٣٣
اعتبارات تقديم واجب طلب العلم على واجب بر الوالدين ٣٣
❊ في الفرق بين المقتضي والمقتضى وأثر الفرق بينهما ٣٥
بيان معنى «المقتضي» ٣٥

بيان معنى «المقتضى» ٣٥
بيان معنى «المضمر» ٣٥
الفرق بين المقتضى والمضمر ٣٥
قاعدة: المقتضى لا عموم له ٣٥
قاعدة: المضمر له عموم ٣٦
❊ في اختصاص «حمل المطلق على المقيَّد» بالأوامر والإثبات ٣٧
بيان اشتراط ابن دقيق العيد ـ في حمل المطلق على المقيَّد، وكذا بناء العام على الخاص ـ أن يكون له صلة بالأوامر والإثبات دون النواهي والنفي وتعليل ذلك ٣٧
فائدة: بيان وجه الفرق بين الأمر والنهي ٣٧
❊ هل العموم من عوارض المعاني؟ ٣٩
قاعدة: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة ٣٩
قاعدة: العموم من عوارض المعاني مجازًا لا حقيقة ٣٩
بيان مذهب الجصَّاص وابن الحاجب في المسألة ٤٠
ذكر سبب الخلاف ٤٠
توجيه سبب الخلاف ٤٠
ذكر التعريف الصحيح للعموم ٤٠
فائدة: الأصل الانفراد في الوضع لا الاشتراك ٤١
بيان شرط العامِّ ولازمه ٤١
سبب ذكر الأصوليين لقيد «دفعة واحدة» في تعريف العامِّ ٤١
ذكر بعض ما ينبني على جواز تخصيص العلَّة ٤١
تعريف مفهوم المخالفة ٤٢
فائدة: التخصيص فرع التعميم ٤٢
ثمرة الخلاف في هذه المسألة ٤٢

منشأ اختلاف العلماء في «إنما» هل إفادتها للحصر بطريق المنطوق أم المفهوم ٤٣
فائدة عزيزة: بيان العبرة في علم الأصول ٤٣
※ مفهوم تقسيم الدين إلى أصل وفرع ونسبة آثاره السيئة إلى الشرع ٤٤
ذِكر أول من قسَّم الدِّين إلى أصول وفروع ٤٥
ذِكر أولِ خطإٍ في هذا التقسيم ٤٦
ذكر بعض المفاسد المترتِّبة على هذا التقسيم ٤٦
فائدة: الإثم مرتَّب على المقاصد والنيات ٤٧
فائدة: الحكم للظاهر ٤٧
قاعدة: اليقين لا يزول إلَّا بمثله ٤٨
ذِكر بعض المسائل العلمية العقدية التي وقع فيها الخلاف بين السلف ٤٨
فائدة لغوية: الفرق بين المخطئ والخاطئ ٤٩
ذكر بعض نتائج التفرقة بين الأصول والفروع ٤٩
فائدة: ذِكر أولِ من لُقِّب من العلماء (هامش) ٤٩
بيان أنَّ إيمان المقلِّد معتبر دون اشتراط النظر والاستدلال، ودليل ذلك ٥٠
ذِكر أوَّل واجب على المكلَّف ٥١
فائدة: القطع والظن من الأمور النسبية الإضافية ٥٣
بيان وجه فساد التفريق بين مسائل الأصول من حيث يُطلب فيها العلم والاعتقاد ومسائل الفروع حيث لا يطلب فيها ذلك ٥٣
حكم من أنكر حكمًا شرعيا معلومًا من الدين بالضرورة ٥٣
بيان عدم نهوض قول من فرَّق بين المسائل العملية بكونها معلومة بالشرع والمسائل العلمية بكونها معلومة بالعقل ٥٤
※ الجهل البسيط والجهل المركَّب ٥٦
※ معيار التفرقة بين الاستقراء التام والناقص ٥٩

※ **في آداب المستفتي وجوانب تعامله بالفتوى** ٦٢
لا يجوز للإنسان أن يسأل من ليس أهلًا للاجتهاد ٦٤
فائدة: الأصل في الإنسان عدم العلم ٦٤
من يسأل المستفتي ؟ ٦٥
كيف يعمل من وُجد في بلده جماعة من المؤهَّلين للفتوى ؟ ٦٥
فائدة: وجوب العمل بالأقوى دليلًا والأصح نظرًا ٦٥
بيان كيف يُعرف الأعلم ٦٦
عمل العامي في الاستفتاء ٦٦
من آداب المفتي استشارة من يثق بدينه وعلمه ٦٧
بيان متى لا يجوز العمل بفتوى المفتي ٦٨
لا يجوز للمستفتي تتبُّع الرخص ٦٩
من آداب الإفتاء الأخذ بالظاهر ٧٠
إذا كان المفتي موثوقًا به وتقيَّد في فتواه بالكتاب والسُّنَّة وجب على المستفتي التزام فتواه ٧٠
لا يلزم من تغيُّر فتوى المفتي تغيُّرُ حكم المستفتي ٧١
إن أفتى المفتي المستفتي بحكم ثمَّ تغيَّر اجتهاده فلا يلزمه إعلام المستفتي بذلك ٧١
فائدة: المجتهد ليس برافع ولا واضع للأحكام الشرعية ٧١
قاعدة: الاجتهاد لا يُنقض بمثله ٧١
فائدة: لا يسوغ للحاكم أن ينقض حُكم من قبله إذا ما خالفه في تحقيق المسألة ٧٢
بيان متى يجب إخبار المفتي للمستفتي بتغير اجتهاده فيما أفتاه به ٧٢
قاعدة: لا اجتهاد في مورد النص أو الإجماع ٧٢
المجتهد إذا غلب على ظنه الحكم بعد اجتهاده لم يَجُز له تقليد غيره ٧٢
بيان حكم التقليد بالنسبة للمجتهد ٧٢

متى يُؤخذ بقاعدة: «الخروج من الخلاف مستحب» ٧٣
قاعدة: الأكثر له حكم الكل ٧٤
فائدة: كلام الأقران من أهل العلم بعضهم في بعض يطوى ولا يروى ٧٤
فائدة: نصيحة موجَّهة للعلماء وطلبة العلم ٧٤
قاعدة: الوسائل لها أحكام المقاصد ٧٥
❊ **القول بالموجب كأحد الأسئلة الواردة على القياس** ٧٦
مدخل ٧٦
تعريف القول بالموجَب ٧٧
أمثلة ٧٩
مورد القول بالموجَب ٨٠
طرق دفع القول بالموجَب ٨٣
في إبداء مستند القول بالموجَب ٨٧
في تسمية القول بالموجَب اعتراضًا ٨٨
في كون القول بالموجَب قادحًا في العلة ٨٩
في اعتبار القول بالموجَب انقطاعًا ٩٠
❊ **في معنى الأحوط** ٩١
❊ **في ضابط التفريق بين الجمع والترجيح** ٩٢
❊ **في قادح «وجود الفرق» في القياس وطبيعة الفارق** ٩٥
❊ **ضيق وقت فعل الواجبين** ٩٧
❊ **في شرطية معرفة الخلاف للتبليغ** ٩٩
❊ **في بيان قاعدة: «حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال»** ١٠١
❊ **في إفادة أفعال النبي ﷺ للعموم** ١٠٣
❊ **في إفادة «كان» للتكرار** ١٠٧

❊ في العمل بقضايا الأعيان........ ١١٠
❊ في الاعتداد بحكم الحاكم في رفع الخلاف........ ١١٣
❊ في الشذوذ في الفقه........ ١١٥
❊ في معنى قول الأصوليين خرج قوله ﷺ مخرج القضاء أو الفتوى........ ١١٧
❊ في عدم دخول السجايا والأخلاق ضمن الأحكام الشرعية........ ١١٨
❊ في الفرق بين معاني المصطلحات التالية: الاقتضاء، التضمن، الإفادة........ ١١٩
❊ في إفادة صيغة «أي» للعموم والإطلاق........ ١٢٠
❊ في إفادة نفي العموم: مطلق النفي، والنفي المطلق........ ١٢٢
❊ في محل المجاز من القسمة اللفظية........ ١٢٤
❊ في اقتضاء الأمر المطلق المجرد عن القرائن الوجوبَ........ ١٢٦
❊ في معنى قياس العلة وقياس الشمول........ ١٢٨
❊ في الاحتجاج بخبر الواحد في القطعيات........ ١٢٩
❊ في المراد من معنى التنصيص على كلام الإمام........ ١٣٢
❊ في شرح قاعدة: «ما حرِّم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة»........ ١٣٤
❊ في حجية مفهوم العدد........ ١٣٦
❊ في حجية الإجماع السكوتي........ ١٤١
❊ في حجية قول الصحابي........ ١٤٤
❊ في دلالة مفهوم الموافقة وأثره في الخلاف........ ١٤٧
❊ في مخاطبة الكفار بفروع الشريعة........ ١٤٩
❊ في وجه تقديم العام المحفوظ على العام الذي دخله تخصيص........ ١٥٣
❊ في العمل بدلالة العموم قبل البحث عن المخصص........ ١٥٦
❊ فهرسة الموضوعات والقواعد والفوائد........ ١٦٣